٥٠٦ شرح الجلية

عدد اوراق

قد

١٠٤

۳۰۰

هذا [illegible]

[illegible] ٨

كتاب تحقيق



كتاب تحقيق شرح اخسيكثي تمام

٥٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و
يقتلون وعدا عليه حقا في التورات والانجيل والقرآن ومن اوفى
بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك
هو الفوز العظيم





٥٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب الذي هدانا الى صراط المستقيم والصلوة والسلام على رسوله محمد واله وصحبه اجمعين الطيبين
الطاهرين المرشدين الى سبيل ... وبعد ... الادلة او اللين من الادلة الاربعة وهو الكتاب
والسنة ... في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فقد روي انه عليه السلم نهى عن
اكل لحوم الحمر الاهلية وروي انه قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالي الا حميرات
وعن ابن عمر انه نجس وعن ابن عباس انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم
ابتداء وهذا لانه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه لان في لعابه ضرورة لكون الانسان مختلطا به والعرقه
لان الضرورة في العرق اكثر فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء
عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض فقلنا ان سور الحمار طاهر كعرقه ولبنه ولم يزل به
الحدث للتعارض لان الحدث كان ثابتا قبل استعماله فلا يزول باستعماله ووجب ضم التيمم اليه
لحصول الطهارة قطعا وسمي مشكلا لهذا لا انه يعني به الجهل اي سمي مشكلا لانه دخل في اشكاله لان من
وجه يشبه الماء المطلق لانه يجب استعماله ومن وجه يشبه ماء الورد لانه يجب عليه التيمم لا انه يعني به الجهل
لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وعدم نجاسته وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه دخل في
اشكاله لانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه فوجب تقرير الاصول والزائد على نصيب البنت
لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض وكذا في المفقود ... دليل حيوته ومماته فجعل حيا في
ماله نفسه ميتا في مال غيره لان ماله لم يكن له ... ن له فلا يثبت الانتقال بالشك
واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط ... ب العمل بالحال بل يعمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه اعلم انه اذا وقع التعارض بين القياسين فان امكن ترجيح احدهما
على الاخر بقوة في احدهما فالارجح والا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اذ ليس وراء
القياس حجة يصار اليها فكان العمل باحد القياسين وهو حجة اطمأن قلبه اليه بنور الفراسة وقد
جاء في الحديث فراسة المؤمن لا تخطي واتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اولى من العمل
بلا دليل وهو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين او الحديثين فانه لا تخيير في العمل بايهما
شاء لانه يترتب عليه ما دليل شرعي توجه اليه في حكم الحادثة فلا ضرورة الى التخيير في العمل بايهما
شاء ومثاله اذا كان مع المسافر اناءان في احدهما ماء طاهر وفي الاخر نجس ولا يعرف الطاهر
من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال
الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة الى التحري في حق الطهارة فلم يجز
العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا بد ... تحصيل مقصوده

ولعابه طاهر في الرواية الظاهرة ٥

اي لتعارض الادلة وجوب ضم التيمم اليه للاحتياط ٥

فلا بد ان يصير الى التحري لتعيين احدهما للشرب لتحقق الضرورة ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس
وليس معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا اخر يقيم به فرض
الستر الذي هو شرط جواز الصلاة بل يبقى في العمل بلا دليل وهو الحال بان يصلي عريانا
وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد اختياره
اي الاجتهاد جهة من الجهات بلا تحر بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه لان الصواب واحد
منها فوجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول
اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه الا بدليل فوقه بان يتبين نص بخلاف
القياس لانه لما تبين نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم
امضي بالاجتهاد بمثله لرجحان الاول بواسطة العمل به ولم ينقض التحري بالمتيقن في القبلة لان
المتيقن حادث ليس بمناقض واذا لم يكن مناقضا فلا ينقض ما عمل بالتحري كنقض نزول بخلاف
الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه بخلاف القياس اذا ظهر النص بخلافه
فانه قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه والحاصل ان القياس انما صار حجة عند عدم النص
وقد علم ان النص كان ثابتا فظهر ان ... قياسه وقع باطلا لفقد شرطه وفي مسئلة التحري
القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة فافترقا واما العمل بالتحري
في المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري
الثاني كالمتحري في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال الا
ترى انه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها اذا بعد عن مكة وكذا
في ساير المجتهدات والمشروعات التي تقبل الانتقال اذا استقر رايه على ان الصواب هو
الثاني يعمل به كما في تكبيرات العيد لان تبدل الراي بمنزلة النسخ فيظهر اثره في المستقبل لا
في الماضي والا فلا اي وان لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحري
طهارته حقيقة بان كان كله طاهرا او تقديرا بان كان ربعه طاهرا ثم تحول رايه فصلى في ثوب
اخر على ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحري
اوجب الحكم بطهارة الثوب الاول ونجاسة الثوب الثاني والنجاسة لا يحتمل الانتقال من ثوب
الى ثوب فاذا تعين صفة النجاسة في ثوب لم يبق له راي في الصلاة فيه ما لم يثبت طهارته بدليل
موجب للعلم ولان التعارض بين النصين انما يقع لجهلنا بالناسخ لان النصين لا يتعارضان

اجتهاده لزم شرعا ولكن لا يحرم الوطيات السابقة ولو تغير اجتهاده بعد القضاء
بصحة النكاح لم يفرق بينهما لم ينقض الاجتهاد السابق بصحته في المستقبل فانه
لو نقض الاجتهاد لنقض النقض ايضا وتسلسل واضطربت الاحكام ولم يوثق
بها كذا قيل ٥



الا والاول منهما منسوخ الا انا جهلنا، والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاختيار حكم
شرعي فلا يجوز ان يثبت بالجهل واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما صحيح
العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او اخطأ، لا باعتبار جهلنا
بالناسخ لان القياس لا يصلح ناسخا للقياس الاول لان كل واحد منهما حجة في حق العمل لا في حق
العلم بخلاف النصين لان الحجة احديهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان اثبات الخيار بينهما
في حكم العمل اذا ترجح احدهما بالفراسة اثباتا للحكم بدليل شرعي وهذا لان الحق في المجتهدات
لما كان واحدا ثبت له التحري الذي الحق عند الله تعالى معه لانه اولى من الاخر لا محالة فاذا تحرى
وعمل به صار الذي عمل به هو الحق والآخر خطأ، فلا يجوز نقضه الا بدليل فوق التحري
ومثاله اذا طلق احدى امرأتيه او اعتق احد عبديه كان له خيار التعيين لان تعيين المحل
كان مملوكا له شرعا كابتداء الايقاع ولكنه بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في
اصل الايقاع ولم يسقط ما كان من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا فاذا
لم يعين بقي التعيين ملكا له واذا عين لم يبق له الرجوع ولو طلق احديهما بعينها ثم نسي او اعتق
احدهما بعينه ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل لان الذي كان له خرج عن ملكه الا انه جهل
المحرمة او المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل والتخلص عن المعارضة من خمسة اوجه بالاستقراء
لانه اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا وذلك بانتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين
فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان موجودا ظاهرا مثل المحكم يعارض المجمل حتى لو استدل
مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى واحل الله البيع لا يسع للمعارض ان يعارضه بقوله
وحرم الربوا لانه مجمل او المتشابه حتى لو استدل النا على نفي التشبيه بقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يسع
لغيرنا ان يعارضنا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وبقوله تعالى بل يداه مبسوطتان لانهما
متشابهان ومثل الكتاب والمشهور من السنة يعارض خبر الواحد او من قبل الحكم بان
يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة وهذا
لان التعارض انما يكون بتدافع الحكمين فاذا كان الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر
لا يتحقق التدافع فلا يثبت التعارض وهذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة اذ الاختلاف
في الحكم مما يحقق الاختلاف في المحل ضرورة وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يواخذكم الله

باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فان التعارض ثابت بين هذين النصين
ظاهرا في يمين الغموس واية المائدة نافية لانها غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد
اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق وهذا لان العقد عبارة عن عقد اللسان دون
القلب فكان الغموس داخلا في هذا اللغو ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المواخذة
المثبتة في المائدة مواخذة بالكفارة في الدنيا فكانت المواخذة المنفية فيها ايضا والمواخذة
المثبتة في البقرة مطلق المواخذة وهي في دار الجزاء لانها طلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يواخذ
فيها ليكون تمحيصا له عن المعاصي وقد لا يواخذ استدراجا فبهذا تبين ان الحكم الثابت في احد
النصين غير الحكم الثابت في الآخر ولما بطل التدافع بهذا لا يصح ان يحمل البعض على البعض كما
فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقوله عقدت على قلبي بان اترك الهوى
ليطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المواخذة المبهمة في البقرة على المواخذة المفسرة في المائدة
او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
والتشديد فبينهما تعارض ظاهرا لان حتى للغاية والاطهار الاغتسال والطهر انقطاع الدم
فالتشديد يقتضي حرمة القربان الى غاية الاغتسال والتخفيف الى غاية الطهر وبين امتداد
حرمة القربان الى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ولكن التعارض
ينتفي باختلاف الحالين فيحمل القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة فهو الانقطاع التام
الذي لا تردد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة والقراءة بالتشديد على ما اذا كانت ايامها
اقل من عشرة لانه المفتقر الى الاغتسال لاحتمال ان يعود الدم ويكون ذلك حيضا فاحتيج
الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع على عدم الانقطاع وهذا يرجع الى انتفاء الشرط وايضا
قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين فالتعارض يقع ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا
على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض ينتفي بان
يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدمين وصح ذلك لان الجلد
الذي استتر به الرجل جعل قائما مقام بشرة الرجل فصار ذكر الرجل عبارة عنه بهذا
الطريق وصار مسحه بمنزلة مسح القدم لان الجلد اي الخف لما اقيم مقام بشرة القدم صار
المسح عليه كالمسح على القدم او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم الآية

فقد وقع التعارض ظاهرا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في
سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية محتجا به على علي رضي الله عنه فانه يقول
انها تعتد بابعد الاجلين جمعا بينهما فجعل التأخر دليل النسخ وجعل آخرهما اولى وهذا
يرجع الى انتفاء الشرط ايضا او دلالة كالحاظر والمبيح فان الحاظر يجعل آخرا ناسخا دلالة
لانا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ وجودهما في زمان واحد مستحيل لما مر ثم الحاظر لو
كان اولا لكان ناسخا للمبيح ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر النسخ نسخ الاباحة الثابتة ابتداء
بالحاظر ثم نسخ الحاظر بالمبيح واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم
التكرار اولى لكونه متيقنا وكون الآخر محتملا ولان الاصل عدمه فلا يصار اليه ما امكن ولان
المحرم ناسخ تقدم او تأخر والمبيح ان تقدم لا يكون ناسخا بل يكون مقررا للاباحة وان
تأخر يكون ناسخا فكان الاخذ بالمحكم احق وهذا على قول بعض مشايخنا ان الاباحة اصل
في الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه وهو على اقوى الطريقين ان الاصل فيها التوقف
كما ذكر في الميزان باعتبار ان قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الاباحة ظاهرة في الاشياء فان
الناس لم يتركوا سدى في شيء من الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ولكن في
زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق الى ان ثبت الدليل الموجب للحرمة
في شريعتنا وذلك مثل ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه اباح الضب وروي انه
حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع
فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله فان قلت اذا كان المحرم ناسخا فاي شيء تقول فيما
تقدم وعند العجز يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل الى آخره قلت
كونه ناسخا ثبت بالاجتهاد فيظهر في حرمة اللحم احتياطا فاما فيما وراء ذلك فيبقى التعارض
او نقول بعد ما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض في سؤره لان حرمة لحمه لا تدل على نجاسة سؤره
قطعا كما في الهرة والمثبت اولى من النافي عند الكرخي وعند ابن ابان يتعارضان اعلم
ان مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والآخر نافيا مبقيا على الامر الاول
فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد
الحقيقة والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال

عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في مثل
هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله عليه السلام وروي انها اعتقت
وزوجها عبد وهذا مبقي على الامر الاول لانه لا خلاف ان زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا اخذوا
بالمثبت وهو رواية من روى ان زوجها كان حرا حين اعتقت وهذا يدل على ان المثبت اولى وروي
ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات
ان النكاح لم يكن في حال الاصل وانما اختلفت في الحال المعترض على الاحرام وعمل اصحابنا بالنافي وهو
رواية من روى انه تزوجها وهو محرم لانه يبقيها كان على ما كان وروي انه عليه السلام رد بنته زينب على
زوجها ابي العاص بنكاح جديد وروي انه ردها عليه لا بعقد جديد حتى اثبتوا الفرقة بتباين
الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب والشافعي عمل برواية
النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل
آخر بنجاسته ان الطهارة اولى والاثبات في خبر من اخبر بالنجاسة وعلى هذا خبر المخبرين بحل الطعام
وحرمته وقالوا في الجرح والتعديل اذا عدله واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف
عملهم لم يكن بد من اصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي
ان كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان
مثل الاثبات والا فلا ولهذا قال في السير الكبير اذا قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله
وبنت منه [illegible] وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح
ابن الله ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد للمرأة شاهدان انا سمعناه يقول المسيح
ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله
ايضا وان قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة وفرق بينهما لوقوع
الحرمة وكذا لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وهي
شهادة على النفي ولكن عن دليل موجب للعلم به لان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيعلم بانه زاد شيئا او لم
يزد وما لا يسمع يكون دندنة لا كلاما فقد قبلت الشهادة على النفي اذا كان عن دليل كما قبلت على
الاثبات وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لانه لا تنافي بين قول الشهود لم نسمع
منه غير ذلك وبين قول الزوج قلت قالت النصارى المسيح ابن الله لجواز ان يقال قال فلان قولا
ولكني لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا

لقول الزوج وهو ما يحيط العلم به فيثبت وأما إذا كان خبر النفي لعدم الدليل فإنه لا يكون معارضا
للإثبات لأن خبر المثبت عن دليل وخبر النافي لا عن دليل بل عن استصحاب وإن كان أي الحال مشتبها فيجوز
أن يعرف بدليله ويجوز أن يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب الرجوع إلى المخبر بالنفي فإن ثبت أنه بنى
على ظاهر الحال لم يعارض المثبت لأنه اعتمد ما ليس بحجة وهو الاستصحاب ولأن السامع والمخبر في هذا
النوع شيئان فالسامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز أن يكون هذا الخبر معارضا
لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضا للخبر المثبت وإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلا موجبا
للعلم به كان مثل المثبت فالنفي في حديث بريرة وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف
إلا بظاهر الحال فلم يعارض الإثبات وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها حر فرجحنا المثبت وفي حديث
ميمونة وهو ما روي أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الإثبات
وهو ما روي أنه تزوجها وهو حلال وجعل رواية ابن عباس أولى من رواية يزيد بن الأصم لأنه لا
يعدله في الضبط والإتقان ألا ترى أن عمر رضي الله عنه كان يستشيره في أحكام الحوادث وكان
يقدمه على كبار من الصحابة وكان يقول له غص يا غواص شنشنة أعرفها من أخزم وهو مثل
في تشبيه الولد بوالده وكان يريد به مدحته على رأيه فقد قيل لم يكن لقرشي رأي العباس ولأنه
روى القصة على وجهها فقد روي عن ابن عباس أنه تزوج ميمونة بنت الحرث وهو محرم فأقام
بمكة ثلاثا فأتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث فقالوا قد انقضى
أجلكم فاخرج عنا قال وما عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم وصنعنا طعاما فحضرتموه فقالوا
لا حاجة لنا إلى طعامك فاخرج عنا فخرج نبي الله عليه السلام وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف وقول فخر
الإسلام فوجب المصير إلى ما هو من أسباب الترجيح في الرواة أي بالإتقان والضبط دون ما يسقط
به التعارض في نفس الحجة كما هو قال الكرخي إن النافي لا يعارض المثبت لأنهما لا يعتدلان فيسقط التعارض
بينهما ورجحنا المثبت في حديث زينب لأن النافي لم يعتمد دليل المعرفة بل عدم الدليل المثبت وهو
مشاهدة النكاح فبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها
عليه فروى أنه ردها بالنكاح الأول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فإن الماء الذي ينزل من السماء إذا أخذه إنسان في إناء طاهر وكان يحري عينه إلى وقت
الاستعمال فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له كما أن المخبر بنجاسته يعتمد الدليل فوقع التعارض بين الخبرين
فوجب العمل بالأصل ومن يزكي الشاهد فإنما يزكيه لعدم علمه بما يجرح عدالته لأنه لا يقف على جميع

أحوال غيره حتى تكون تزكيته عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لأنه شاهد فسقه فكان
خبره أولى والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية خلافا لبعض أهل النظر فإنهم
يرجحون بزيادة عدد الراوي أي المخبر وبالذكورة والحرية في العدد لأن بذلك يتم الحجة في العدد
دون الأفراد حتى إذا كان راوي أحد الخبرين واحدا وراوي الآخر اثنين فالذي يرويه الاثنان
أولى بالعمل به عندهم وإذا كان راوي أحد الخبرين حرين يترجحان على راويين عبدين و
كذا إذا كانا رجلين يترجحان على اثنين فأما إذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا
واحدا وامرأة واحدة فإنه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان
في الإخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته أن خبر الاثنين أولى من خبر الواحد وخبر
الحرين أولى من خبر العبدين ولأن القلب إلى خبر الاثنين أميل وكذا إلى خبر الحرين والرجلين
وقلنا هذا متروك بإجماع السلف فإنهم لم يرجحوا بزيادة العدد وبالحرية والذكورة ولو
رجحوا لنقل ألا ترى أن خبر المرأة والرجل وخبر الحر والعبد سواء والقلب إلى قول الرجل
والحر أميل وإنما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسألة
الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق العباد وهذا وإن كان يرجع إلى إثبات حق
الشرع ولكنه يلزم العبد نوع حكم بقوله فأشبه الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد و
الحرية والذكورة وأما الحكم بخبر الواحد فمضاف إلى قول الرسول عليه السلام وإلى التزامه لا إلى التزام هذا
المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل به وإذا كان في أحد الخبرين زيادة فإن كان
الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف اعلم أنه إذا كان في أحد الخبرين
زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر فإن كان راوي الأصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة
ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا إلى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود
أن النبي عليه السلام قال إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بينهما تحالفا وترادا وفي رواية أخرى
لم يذكر هذه الزيادة فأخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة
وقال محمد والشافعي يعمل بالحديثين لأن العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح أحدهما في العمل به و
قلنا إذا كان أصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال وح يكون حذف الزيادة من
بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي فأما إذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل
بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين اعلم أن الراوي إذا اختلف علم أنهما

خبران وانه عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في حكمين وهذا كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا يحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

وهذه الحجج تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وقال هذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فيستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب عندنا اظهار المراد للمخاطب وقيل هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب والاصح هو الاول لانه عليه السلام كان مأمورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعلوم انه بين للكل من وقع له العلم ببيانه فاتفق ومن لم يقع العلم به فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لم يكن مبينا للكل وقيل هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وهو اشكل من البيان لوجود التجوز في الحيز واحتمال الاشكال وجوها شتى كالمجمل والمشترك والخفي والمقصود من التعريف زيادة كشف الشيء لا زيادة الاشكال فيه مع انه لبيان نحو المجمل والبيان قد يكون في غيره ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطول فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه عليه السلام بين الصلاة والحج بالفعل فقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان اظهار المراد وقد يكون الفعل ادل على المراد من القول واما الثاني فهو على خمسة اوجه لانه اما ان يكون بيان تقرير او بيان تفسير او بيان تغيير او بيان ضرورة او بيان تبديل لانه لا يخلو اما ان يكون بيان ضرورة او لا والثاني لا يخلو اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان او لا والثاني بيان المجمل والاول لا يخلو اما ان تغير مفهومه الاصلي بالبيان او لا والثاني بيان التقرير والاول لا يخلو اما ان يقع التغيير قبل ثبوت موجبه او لا فالاول بيان التغيير والثاني بيان التبديل اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره كما يقول المرء يطير بهمته ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او لعبده انت حر ونوى به الطلاق من النكاح او الحرية عن الرق او الملك صح لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد فاحتمل غير قيد النكاح وهو القيد الحسي مجازا ولهذا اذا نوى ذلك يدين فيما بينه وبين الله تعالى فاذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرره والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال نويت به الحرية عن الرق والملك فقد قرره وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم اجمعون فهو بيان تقرير كما ترى واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك كقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان الصلاة مجمل ولحقه البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل في حق النصاب وقدر ما يجب ثم لحقه البيان بالسنة وكذا السرقة مجمل في حق النصاب ولحق البيان بالسنة ونظيره من مسائل الفقه قوله لامرأته انت باين فانه اذا عنى به الطلاق صح لان البينونة مشترك يحتمل ضروب بينونات عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى الطلاق كان بيان تفسير ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به باينا وكذلك في سائر الكنايات على ما عرف ولفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فانه اذا عنى به نقد كذا كان بيان تفسير لان الاسم يحتمل ضروب دراهم ولفلان علي شيء فانه يجوز بيانه متصلا ومنفصلا لانه تكلم بكلام مجمل وانما يصح بيانه موصولا ومفصولا اما بيان التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا مغير له فيصح متصلا ومنفصلا واما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يقيد بلا دليل ولانه بيان من وجه دون وجه لانه ازالة الخفاء ولا خفاء ثم ظاهرا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود به فهمه والعمل به فلو جاز تاخير البيان لافضى الى تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود وقلنا انما يكون كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل يلزمنا ان نعتقد فيه ان ما اراد الله تعالى به فهو حق فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد وهو اعظم من الابتلاء بالفعل الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه بالاعتقاد الحقية فيما هو المراد به صحيح مع اليأس عن البيان فلأن يصح الابتلاء

باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واما بيان التغيير فالتعليق بالشرط والاستثناء
وانما يصح ذلك موصولا فقط اي هذا البيان يصح موصولا ولا يصح مفصولا بالاجماع واما ما
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد به
ما اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه اذا قال بع
داري ممن شئت ثم قال بعد مدة الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر
شيء من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود الاستثناء بعده وانما سمينا التعليق بالشرط
والاستثناء بيان تغيير لما ظهر من اثر كل واحد منهما اعني البيان والتغيير وذلك لان مقتضى
قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط
تغير ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله ذمة
الحالف ولا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا لوجود الشرط فصار الشرط مغيرا له
من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان البيان اظهار حكم الحادثة عند ابتداء وجوده فاما
التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب
وانما ينقلب موجبا عند الشرط والكلام يحتمل شرعا اذ التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا
كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وبيع الهازل وطلاق الصبي واعتاقه سمي هذا بيانا فيسمى
بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين وكذلك الاستثناء فان مقتضى قوله لفلان علي الف درهم
وجوب العدد المسمى في ذمته وتغير ذلك بقوله الا مائة لا على طريق انه يرتفع بعض ما كان واجبا
فانه نسخ بل على طريق انه منع بعض التكلم وصار عبارة عما وراء المستثنى فكأنه قال علي تسعمائة
فكان بيانا لانه تبين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم الكل وارادة
البعض سائغ فسمي بيان التغيير لاشتماله على الوصفين الا ترى ان التعليق بالشرط والاستثناء
لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا فدل انهما مغيران غير ان الاستثناء يمنع انعقاد
التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاصل الحكم وهو الايجاب اصلا
ويبقى الثاني وهو الاحتمال فعلم انهما من واد واحد اذ كل واحد منهما يمنع الانعقاد وكانا
من باب التغيير عن الموجب وهو الوقوع في الحال ووجوب الالف الى المحتمل وهو عدم الوقوع
في الحال ووجوب بعض الالف دون التبديل وهو النسخ اذ النسخ رفع بعد الوجود لا المنع قبل
الثبوت وهما للمنع من الانعقاد لا للرفع بعد الوجود واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع

الخصوص متراخيا بل يكون نسخا اما اذا اقترن الخصوص بالعموم فيكون بيانا وعند الشافعي
يجوز ذلك اي يجوز متراخيا كما يجوز متصلا وقال اصحابنا فيمن قال اوصيت بهذا الخاتم لفلان وبفصه
للآخر بكلام متصل ان الثاني يكون خصوصا للاول ويكون الحلقة للاول والفص للثاني وتعتبر التخصيص
بيانا كالاستثناء ولو فصل لم يكن خصوصا فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان
لوقوع التعارض بينهما في الفص فلم يصر بيانا مع الفصل كالاستثناء فعلم انهم لم يروا التخصيص
بيانا الا مقارنا وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا كالالف فانه
اسم لذلك العدد المعين على سبيل القطع بلا احتمال لغيره ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب
الحكم قطعا كالعام المخصوص وهذا لان بالخصوص يظهر ان المخصوص لم يكن مرادا بالعام ابتداء
فيلزمه ان يعتقد انه موجب قطعا في جميع افراده وغير موجب في الجميع فيكون تناقضا وبعد
الخصوص لا يبقى القطع لان العام بعد الخصوص لا يبقى قطعيا لما مر فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال
فيتقيد بشرط الوصل كالشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولا و
مفصولا وهذا لان العام عنده ظاهر للتعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه فكان
التخصيص بيانا لما كان يحتمله فكان تقريرا لانه يبقى بعد التخصيص موجبا محتملا كما كان قبل
التخصيص موجبا محتملا وهو من بيان التقرير ولا خلاف انه اذا كان بيانا محضا صح متراخيا
لان البيان المحض انما يكون في محل فيه اجمال او اشتراك ولا يجب عمل مع الاجمال والاشتراك
فصح البيان متراخيا ليحصل الابتلاء بالاعتقاد مرة وبالفعل مع الاعتقاد اخرى وما لم
يكن بيانا محضا بل فيه تغيير كالاستثناء والتعليق بالشرط او تبديل كقوله انت طالق ان شاء الله
لم يصح متراخيا فعندنا لما كان خصوص دليل العموم تغييرا لا يصح متراخيا وعنده ليس بتغيير فيصح
متراخيا وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق فكان نسخا فصح متراخيا والاهل
لم يتناول الابن لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول
عيسى لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اعلم ان الشافعي جنح لاثبات اصله
بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فقد تأخر بيان وصفها الى ان سألوا وعندنا هذا
تقييد للمطلق وزيادة على النص وكان نسخا والنسخ لا يكون الا متراخيا وهذا لان بقرة نكرة
في موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف تحتمل التخصيص ولكنها مطلقة فيحتمل التقييد وتقييد المطلق
نسخ وعند الشافعي المطلق عام فقد بنى السؤال على اصله وبقوله فاسلك فيها من كل زوجين اثنين

من كل فرد من الحيوان ذكر او انثى

واهلك اي ادخل في السفينة وسلك متعد كقوله تعالى ما سلككم في سقر من كل امة زوجين ذكر وانثى
كالجمل والناقة والحصان والرمكة واثنين تاكيد وزيادة بيان واهلك نساءك واولادك فعموم
اسم الاهل يتناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من اهلك وقلنا البيان كان متصلا به
فانه قال الا من سبق عليه القول اي سبق القول من الله باهلاكه والمراد ما سبق من وعد اهلاك الكفار
بقوله انهم مغرقون وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يتناول ابنه الكافر لان اهل الرسل من اتبعهم في
دينهم وآمن بهم فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل ان يكون المراد الاهل من حيث النسب واحتمل
ان يكون المراد الاهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى ان المراد اهله من حيث المتابعة في الدين
وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك صحيح كما مر فان قلت لو لم يكن
الاهل متناولا للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قلت انما قال ذلك لانه كان
دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اي اسلم واركب معنا تسلم و
كان يظن فيه انه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وهو الطوفان فلما انزل الله تعالى حسن ظنه به و
اشتد نحوه رجاءه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له امره بقوله انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح
اعرض عنه وسلمه للعذاب وقال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم ومثل هذا يجوز
في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي الا ترى ان ابرهيم استغفر لابيه
بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ابوه ان يؤمن بالله قال الله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا
عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه وبقوله انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فان المراد بها الاصنام دون عيسى والملائكة عليهم السلام وانما عرف ذلك ببيان
متراخ بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانها نزلت بعد ما عارض
ابن الزبعرى بعيسى والملائكة وقال ان النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
فضج اهل مكة وقلنا ان اول الآية لم يتناول عيسى والملائكة عليهم السلام لان ما لذوات غير العقلاء
ولا يدخل تحتها من يعقل الا مجازا غير ان الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما
تبين لهم الحق ويتكلمون بلبس فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم سكت عن جوابهم اعراضا عن اللغو متمسكا
بقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان بيانا زائدا لازالة اللبس
على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا ونظيره محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين بقوله ربي

الذي يحيي ويميت وكان المراد به الاحياء الحقيقي فقال اللعين انا احيي واميت واراد به
احياء مجازا بدفع سبب الهلاك عن حي فاعرض ابرهيم عليه السلام عن جوابه وجاء بما يزيل
اللبس عن العامة قال الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر
وبقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية فعموم هذا اللفظ تناول لوطا واهله والمراد به غير لوط
واهله وخص متراخيا حيث سأل ابرهيم عليه السلام فقال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها
لننجينه واهله وقلنا البيان كان مقرونا به اما في هذه الآية فلقوله ان اهلها كانوا ظالمين
فاخبروا بالهلاك بسبب الظلم فكان لوط عليه السلام واهله لم يدخلوا تحت هذا النص بالتعليل واما
في غير هذه الآية فلقوله الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته فان قلت فما معنى
سؤال ابرهيم الرسل بقوله ان فيها لوطا ان لم يدخل تحت النص قلت فيه معنيان احدهما
انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين ولكنه خص في سؤاله ليزداد طمانينة وليكون فيه
زيادة اكرام للوط عليه السلام بوعد النجاة خاصا وهو نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى
مع انه كان متيقنا باحياء الموتى ولكنه سأله لينضم العيان الى ما علم يقينا فيزداد به طمانينة
القلب فليس الخبر كالمعاينة وثانيهما ان العذاب قد ينزل خاصا بالظالمين كما كان لاصحاب
السبت وقد ينزل عاما فيكون عذابا في حق الظالمين وابتلاء في حق المطيعين كما قال
الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل عليه السلام ان يبين له اي عذاب
اهل تلك القرية من اي النوعين وان يعلم ان لوطا ينجو من ذلك ام يبتلى به وبقوله ولذي
القربى فانه خص منه بنو نوفل وبنو عبد شمس متراخيا بسؤال عثمان وجبير بن مطعم وقلنا
هذا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل فانه يحتمل ان يراد به قرب القرابة وذا متنوع
من يتصل بابيه وبجده وبجد جده ويحتمل ان يراد به قرب النصرة فكان قول النبي عليه السلام
انما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وانهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام بيانا ان
المراد قرب النصرة لا قرب القرابة وقد بيناه مستقصى في المستصفى والاستثناء يمنع
التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة
لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولان قوله لا اله الا الله
للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له
اعلم انهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء والتعليق بالشرط فقال اصحابنا الاستثناء

يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وكانه لم يتكلم في حق الحكم
بقدر المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده يمنع الموجَب
لا الموجِب وعندنا يمنع الموجِب والموجَب فالحاصل ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر
بالاجماع الا ان عندنا انما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه كان صدر الكلام انتهى عند
الاستثناء وهذا كالايجاب الى غاية يفوت حكمه اذا انتهى الى الغاية لا بنص الغاية بل بعدم
الدليل كالصوم الى الليل وعنده لا يثبت لمعارضة نص الاستثناء النص المستثنى منه فصدر
الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم كما قالوا جميعا في العام
اذا خص منه شيء فان حكم العام لم يثبت في قدر ما تناوله النص الخاص لا بعدم العام فيه و
لكن بمعارضة النص الخاص في ذلك القدر وكذلك اختلفوا في التعليق بالشرط فعندنا عدم
الحكم لعدم العلة الموجبة له مع صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط مانع من الحكم مع وجود
علته فيكون الشرط معارضا للعلة عنده لكون العلة موجودة عنده فصار عندنا تقديره
قوله لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان تسعمائة تكلما وبيانه في قوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة الى قوله الا الذين تابوا فالصدر يقتضي وجوب الحد ورد الشهادة والفسق
ثم استثنى التائبين والمستثنى يعارض المستثنى منه بحكمه فيمتنع حكم الصدر فيه كانه قيل الا
الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون ولهذا كان التائب عن
القذف مقبول الشهادة عنده وكان ينبغي ان لا يجب الحد عليه لكن الحد حق العبد عنده
فاعتبرت التوبة اليه فلو تاب اليه واعتذر وعفا يسقط ايضا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء اي الا سواء بسواء فانه حلال بيع احدهما بالآخر فهنا حكمان حرمة
البيع بالصدر مطلقا وحله اذا جاءت المساواة بالمعيار فما لم يوجد المساواة في المعيار
الشرعي لا يثبت الحل فكان بيع الحفنة بالحفنتين حراما بصدر الكلام لانه يتناول القليل والكثير
والاستثناء عارضه في المكيل بحسب خصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام
يعني ان دليل المعارضة خاص وهو قوله الا سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة الى
ما لا معارضة فيه من الصدر كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص الى ما بقي من العام الا
بطريق التعليل وهو نظير قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فيسقط الكل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الزوج

لا يوجب بشيء من المهر في ان الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق على سبيل العموم فيمن يصح
منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم بسقوط الكل بعفوهن كما هو موجب الاستثناء
فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض في حقها ولا يتعدى الى من لا يصح
العفو منها كالصغيرة والمجنونة لعدم الدليل المعارض وقول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا
فانه يلزمه الالف الا قدر قيمة ثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بدليل معارض
والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة
الثوب لا نفي عين الثوب لانه لا يمكن استخراج عين الثوب من الالف بخلاف ما اذا كان المستثنى
من جنس المستثنى منه فانه يمكن العمل بالدليل المعارض في عين المستثنى فيمتنع العمل بقدره و
احتج لاثبات اصله باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض
النفي وكذا عكسه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه نفي الالوهية عن غير الله تعالى واثبات
الالوهية لله تعالى اي الا الله فانه الاله كقولك لا عالم الا زيد اي فانه عالم فلو كان الاستثناء تكلما
بالباقي بعد الثنيا كما قلتم لكان هذا نفيا للالوهية عن غيره لا اثباتا للالوهية له تعالى ولان الاستثناء
لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام لوجوده حسا واذا بقي التكلم بقي بحكمه نظرا الى الدليل
وهو الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه لمعارض وهو الاستثناء فامتناع الحكم مع قيام التكلم
سائغ كالبيع بشرط الخيار فاما عدم التكلم مع وجوده فمحال ومن قال هو تكلم بالباقي بعد الثنيا
فقد اتى به ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة
في الايجاب يكون لا في الاخبار لان ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام وهذا لان صدر الكلام
بقي موجبا عنده في القدر المستثنى بعد الاستثناء والاخبار اظهار امر قد كان فلو انعقد
في حق الحكم لكان اخبارا عن لبثه الف سنة اذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم
بالاستثناء يتبين انه ليس بثابت فاما الايجاب فاثبات شيء في الحال فجاز ان يعارضه شيء
يمنع من ثبوته ولان اهل اللغة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فنقول
انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته ونفي واثبات باشارته جمعا بين قولي اهل اللغة وهذا لان
الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الصدر ينتهي به والاستثناء متى دخل على
نفي ينتهي بالاثبات فقولك لا عالم نفي لصفة العلم اصلا فلما قلت الا زيد انتهت تلك الصفة

كالكبيرة العاقلة

في المستثنى مقصد الكل لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك بضرورة الاستثناء ٥

وانما ينتهي نفي العلم بالعلم كالليل ينتهي بالنهار واذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت فكان
اثباتا معنى وان اعتبر مع الصدر كلاما واحدا وعلى هذا كلمة التوحيد فان هذا الكلام لنفي
الالوهية عن غير الله تعالى على وجه ينتهي به وانما ينتهي به اذا لم يدخل تحت النفي فيبقى الالوهية مثبتة له
ضرورة واختير في التوحيد هذه العبارة ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل
في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار فشرط او ركن زايد على ما عرف فاختير في
تحقيق الركن الزايد البيان اشارة لكونه في حق الركن الزايد ولايقال ان النفي غير مقصود
ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى فاحتيج
الى النفي قصدا دفعا لقولهم فاما الالوهية لله تعالى فثابتة بلا خلاف فاختير في بيانه الاشارة اليه
ولان ما يعمل بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو هنا لانه لا يصح استثناء
الاكثر فانه يصح عند الاكثر ولان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه كالناسخ والاستثناء
لا يستقل بنفسه فلم يصح معارضا فاعتبر مع الصدر كلاما واحدا واذا اعتبرناهما كلاما واحدا
ثبت حكم الجملة على وفق ما تقتضيه الجملة كما يجوز ان يمتنع الحكم مع قيام التكلم بجواز ان يوجد التكلم ولا
يكون معتبرا في حق الحكم اصلا كطلاق الصبي والمجنون ولكن البيان في الترجيح وذا معنا
لان الاستثناء متى جعل معارضا للصدر في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم
الا بعضه بواسطة الاستثناء وذا لا يصلح حكما للصدر فان الالف متى بقيت الفا لم تصلح لما
دونها لانها اسم لعدد معين لا يحتمل ان يطلق على الزائد منه او على الناقص منه بخلاف ما اذا
خص من العام بعضه فان الاسم يقع على الباقي بلا خلاف لانه غير متعرض لعدد معين ولهذا صح التخصيص
الى الثلاث في اسم الجمع والى الواحد في اسم الجنس وهو اي الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وهو
ما كان من جنس الاول ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله لعدم
المجانسة فجعل مبتداء وهذا لانه اذا كان من جنس الاول امكن ان يجعل استخراجا لبعض
ما تكلم به تصحيحا له لان الثابت ما بقي بعده واذا لم يكن من جنس الاول لم يكن استخراجا
لانه لم يكن داخلا تحته فكان كلاما مبتداء حكمه بخلاف الاول فلا يتغير به اصل الثبوت بالاول
قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي وقال لا
يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو فهو ما خلا عن
الفائدة والسلام مشتمل عليها وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين لم يدخلوا
تحت صدر الكلام لان التائب من قام به التوبة والفاسق من لم يقم به التوبة فكان معناه
لكن الذين تابوا فالله يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر وليس من حكم التوبة قبول الشهادة لا
محالة فالعبد المؤمن التقي لا شهادة له وكذا قوله الا ان يعفون استثناء منقطع بمعنى لكن لان
حكم الصدر ثبت على العموم وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط بكون السبب المسقط يتحقق
من بعد وهو العفو والعفو انما يسقط بعد تحقق الوجوب وفي الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب
اصلا واما قوله الا سواء بسواء فاستثناء حال من الاحوال واستثناء الحال من العين محال
فيكون الصدر عاما في الاحوال وهذا لان البيع تارة يكون بطريق المجازفة ومرة يكون بطريق
المفاضلة وطورا يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فلم يتناول
الصدر القليل فكان بيع الحفنة بالحفنتين جائزا لان النص لم يتناوله وقوله لفلان علي
الف درهم الا ثوبا استثناء منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فجعل نفيا مبتداء
كانه قال لكن لا ثوب له علي وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون الثوب
منفيا بنفسه والالف ثابتا بنفسه وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاستثناء انما تظهر
في هذه المسئلة لان الاستثناء دليل معارض عنده فيعمل به ما امكن وقد امكن بما ذكرنا
وعندنا ليس بدليل معارض بل هو استخراج ما تكلم به فلم يصح استخراجه هنا فيكون بيانا انه ليس
عليه شيء من الثياب بل عليه الف درهم فقط وهذا هو القياس اذا استثنى مكيلا او موزونا
انه لا يصح الاستثناء لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الالف شيء وهو قول محمد ولكنه
استحسن ابو حنيفة وابو يوسف وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان اختلفت الصور
لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر
الكلام في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو حقيقة الاستثناء اي بقاء الصدر
في القدر المستثنى صورة بلا معنى كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فان الالف باق في
حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب لانه ليس من جنس
الدراهم معنى ايضا لان الثوب لا يجب في الذمة مطلقا بكل سبب فلم يصح استخراجه وكان
استثناء منقطعا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة بعضها على بعض ينصرف الى
الجميع اي الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط

لانتفاء المجانسة صورة ومعنى ۵

ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه الحج الى بيت الله ان دخلت هذه الدار او قال في آخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء لما مر وانما ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة ولا ضرورة في غيرها بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم وهذا لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في محل واستقراره فيه وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين به انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره وعلى الاصل الذي بينا وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا مسائل منها اذا قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصدق موصولا لا مفصولا لان قوله وديعة بيان تغيير فان مقتضى قوله علي الف درهم اخبار بوجوب الالف في ذمته الا انه يحتمل ان يكون عليه حفظها الى ان يؤديها الى صاحبها لكنه تغيير للحقيقة فصح موصولا ومنها اذا قال اسلمت الي عشرة دراهم في كذا او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني الا اني لم اقبضها فهذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان هذا بيان تغيير لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه الا انه يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة الى المجاز فصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان الدفع والنقد والاعطاء في المعنى سواء فيجوز ان يستعار للعقد وقال ابو يوسف لا يصدق موصولا ومفصولا لان الدفع والنقد اسمان للفعل وهو التسليم لا بينا ولا ان العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فاما الاعطاء فيسمى به العقد مجازا الا ترى انه لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة لان الاعطاء والايتاء واحد والايتاء عبارة عن التمليك بغير عوض فكذا الاعطاء واذا اقر بالف دراهم قرضا او ثمن بيع وقال الا انها زيوف يصدق موصولا عندهما لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يصدق وان وصل لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا والرجوع

لا يعمل موصولا ومفصولا وصار كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع بتصادقهما فيقبل قول المقر انه لم يقبض وعلى المدعي البينة اذ ليس في اقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد اقرار بالقبض فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر والقول قول المنكر وان كذبه في الجهة صدق المقر ان وصل لانه اذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاه وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه وقوله من ثمن جارية لم اقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا والمال لازم على المقر وله ان هذا رجوع عما اقر به وليس ببيان وهذا لانه اقر بوجوب المال عليه نظرا الى قوله علي وانكاره القبض في غير المعين ينافي الوجوب عليه لان كل جارية يحضرها البائع يقدر المشتري ان يقول المبيعة غيرها وهذا معنى قولهم الجارية التي هي غير معينة في حكم المستهلكة والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا وقال ابو يوسف فيمن اودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه يضمن الصبي وهو من باب الاستثناء لان تسليطه على المال باثبات يده عليه نوعان استحفاظ وغير استحفاظ فاذا نص على الايداع كان تغييرا لا بيداع مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه غير متناول لحق الغير فلا يبطل الاستثناء بعدم الولاية بل لا يثبت الا استحفاظا ثم لا يتعدى الاستحفاظ لانه لا ولاية له على الصبي ليلزم عليه الحفظ فصار كانه لم يوجد تمكينه من المالك اصلا فاذا استهلكه ضمن كما لو كان المال في يد صاحبه فاستهلكه الصبي وقالا هذا ليس من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق لا عام حتى يصار فيه الى التنويع وقوله احفظ كلام وليس من جنس الفعل ليشتغل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض بمنزلة دليل الخصوص او ما قاله الشافعي في الاستثناء وانما يكون معارضا اذا صح منه هذا القول شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح شرعا وقوله احفظ لم يصح شرعا فيبقى التسليط مطلقا والاستهلاك من تسليط من له الحق مطلقا لا يوجب الضمان على البالغ فكيف على الصبي وقال اصحابنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه ان البيع يقع على نصف العبد بجميع الالف ولو قال على ان لي نصفه يكون بائعا نصف العبد بنصف الالف لانه اذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى وانما ادخله في المبيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع وما

وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعًا لذلك بجميع الالف واما قوله على ان لي نصفه فهو
معارض بحكم لصدر الكلام فصار بايعًا جميع العبد من نفسه ومن المشترى بالف وبيعه من نفسه
صحيح اذا كان مفيدا الا ترى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا مع ان كل
واحد من البدلين مملوكه وهنا في الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا ثم خارجا فيسقط
من الثمن كمن اشترى عبدين بالف درهم واحدهما مملوك المشترى انه يصير بايعا عبد نفسه منه
بحصة من الثمن اذا قسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشترى وقال ابو يوسف فيمن
وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط لان الاقرار على قوله
يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولهذا لا يختص بمجلس الخصومة فيصير
ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه في الفصل الثاني ولا ابطاله بالمعارضة في الفصل
الاول لان الوكالة لما كانت باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه وقال محمد جاز
استثناؤه للخصم ان لا يقبل هذا التوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها لما مر و
انقلب المجاز وهو الجواب بدلالة الديانة حقيقة اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة فصارت
الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار كان بيانا مغيرا فصح موصولا لا مفصولا ولانه عمل
بحقيقة اللغة فصح ولم يكن استثناء حقيقة وعلى هذا لا يصح مفصولا لانه بيان تقرير على هذا الوجه
اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فكان هذا نفيا للمجاز مقررا لحقيقة اللغة واختلف في استثناء
الانكار قال بعضهم لا يصح عند محمد كما هو قول ابي يوسف والاصح انه على الاختلاف على النكتة
الاولى لمحمد فعند محمد يصح لانه صار مجازا عن الجواب وجوابه الانكار او الاقرار فصح استثناء
الانكار كما صح استثناء الاقرار وعند ابي يوسف لا يصح لما مر واما بيان الضرورة وهو نوع
بيان يقع بما لم يوضع له فعلى اربعة اوجه لانه اما ان يكون في حكم المنطوق كقوله وورثه ابواه
فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان
ذلك بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر
الكلام صار نصيب الاب كالمنطوق كمن دفع الف درهم الى رجل مضاربة على ان ما رزق الله من
الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف لي وسكت فانه يصح لان مقتضى المضاربة الشركة بينهما
في الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الآخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولك
ما بقي وكذا في المزارعة اذا بين نصيب رب البذر ولم يبين نصيب الآخر جاز لما ذكرنا وكذا

اذا قال اوصيت لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة فان ذلك بيان ان
للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لزيد وبكر لزيد من ذلك الف درهم فانه
بيان ان ما بقي من الثلث لبكر او ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه عن التغيير فانه يكون بيانا منه لحقيته بدلالة حاله اذ البيان واجب عند الحاجة
الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك ولو بينه لظهر مثاله اذا فعل عند النبي عليه السلام
فعل وسكت كان سكوته دليلا على مشروعية ذلك الفعل لانه لا يحل له السكوت اذا شاهد
المحظور لانه بعث داعيا للخلق الى الحق فلما سكت كان سكوته دليلا على شرعيته وكذا سكوت
الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع
الحاجة الى البيان وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن تقويم منافع الخدمة
في ولد المغرور دل انها ليست بمضمونة وكذا سكوتهم عن منافع الجارية المستحقة واكسابها
دليل على انها غير مضمونة وعلى هذا البكر اذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك اجازة
منها بدلالة حالها فانها تستحيي عن اظهار الرغبة في الرجال ونكول المدعى عليه عن اليمين
جعل بمنزلة الاقرار منه عند ابي يوسف ومحمد لدلالة حال ان كل وهو امتناعه عن اليمين
المستحقة عليه بقوله عليه السلام واليمين على من انكر بعد تمكنه من ايفائه والظاهر من حاله
ان يكون محقا في الامتناع وذا انما يكون بالاقرار وعلى هذا قلنا اذا ولدت امة الرجل
ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال الاكبر ابني فانه يكون ذلك بيانا منه ان الآخرين ليسا
بولدين له لحال فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه وهذا لان دعوة نسب ولد هو منه
واجب ونفي نسب ولد ليس منه واجب ايضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل
النفي منه او ثبت ضرورة دفع الغرور كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه
يجعل اذنا له في التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته
على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص و
كذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة لضرورة دفع
الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في الدار المبيعة فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن
طلب الشفعة اسقاطا للشفعة لنقض عليه تصرفه فلدفع الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص
على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضع للبيان او ثبت ضرورة الكلام

كقوله على مائة ودرهم بخلاف قوله على مائة وثوب اعلم انه اذا قال لفلان على مائة و
درهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف
عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع
للبيان لانه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا ولنا ان قوله ودرهم
بيان للمائة عادة ودلالة اما الاول فلان الناس عنادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف
عليه العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء
بذكر التفسير في المعطوف فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويريدون بذلك ان الكل دراهم
طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا
فيما ثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت في الذمة الا
في السلم فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فبقي على الاصل واما الثاني فلان المعطوف مع المعطوف
عليه كشيء واحد بدلالة الاشتراك بينهما في الاعراب والخبر والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف
اليه ولهذا لا يجوز الفصل بينهما الا بالظرف في السعة ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا
بالمضاف اليه متى كان معرفا فكذا العطف لتعريف المعطوف عليه متى كان المعطوف صالحا للتعريف
بان كان من المقدرات واذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا وهذا لان الثوب مجهول في ذاته
فكيف يعرف غيره اما الدرهم فمعرف في ذاته فصلح للتعريف واتفقوا في قول الرجل لفلان
علي احد وعشرون درهما ان الكل دراهم وكذا في قوله احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا
في قوله علي مائة وثلاثة دراهم ان المائة من الدراهم وكذا في قوله مائة وثلاثة اثواب وثلث شياه
لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير وقال
ابو يوسف في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف ما اذا قال علي
مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمة القاضي جبرا لا يتحقق
الا في متحدي الجنس والعطف دليل الاتحاد فكان المفسر بيانا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل
القسمة فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد فلا يمكن ان يجعل المفسر بيانا للمبهم وقولهما في الرقيق محمول
على انه يحتمل ذلك برأي القاضي فاما بدون ذلك فلا واما بيان التبديل وهو النسخ وفيه
مباحث احدها في تفسيره فهو في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم اي بدلت ومنه مذهب
التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بروح الاول وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم بدليل شرعي متأخر
عن المورد

وقيل بيان منتهى ما اراد الله تعالى بالحكم الاول من الوقت والاصح انه بيان انتهاء الحكم الشرعي
المطلق الذي في تقديرنا او هامنا استمراره بطريق التراخي ونعني بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة
ازلية لله تعالى وقيد بالمطلق ليخرج المؤقت ولا يلزم التخصيص على قول من يجوز متراخيا لانه بيان
انه غير مراد من الاصل لا انه انتهى بعد الثبوت والحاصل انه في حق صاحب الشرع بيان لمدة
الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان
تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل في حق علام
الغيوب لان المقتول ميت باجله وفي حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القود ورد
قول القاضي ابي بكر والغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه لانه حد للناسخ لا للنسخ ولان الفعل قد يكون ناسخا
وكذا المنسوخ فتقييده بالخطاب فاسد وثانيها في جوازه فهو جائز عندنا بالنص وهو
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ووجه الاستدلال به ان جواز
التمسك بالقرآن ان توقف على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا يصح الا مع القول
بالنسخ وقد ثبتت نبوة محمد عليه السلام فثبتت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه فيصح الاستدلال
بهذه الآية على النسخ خلافا لليهود ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ ولكنه لا يتصور
هذا القول ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فكيف يتصور
هذا القول منه مع اعتقاده بهذه الشريعة واليهود في ذلك فريقان منهم من يأباه سمعا
واحتجوا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فثبت انه دائم
بالنص الى يوم القيمة وفي تجويز النسخ ارتفاعه وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال
لا نسخ لشريعتي كما تدعون انتم ذلك في شريعتكم ومنهم من يأباه عقلا متشبثا بان الامر
يدل على حسن المأمور به والنهي يدل على قبح المنهي عنه والفعل الواحد اما ان يكون حسنا
او قبيحا ولا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فان كان حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن
وان كان قبيحا كان الامر به امرا بالقبيح فيلزم الجهل والسفه وتعالى رب العزة عنهما والجواب
عنه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت كشرب الادوية قد يكون مصلحة في وقت
دون وقت فيأمر به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه
وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى وعن الاول

بانه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا ما في التورية و زادوا فيه ونقصوا فلم يبق نقلهم اليوم حجة
وعلى الثاني بمنع التواتر فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بخت نصر فانه
روي انه قتل اهل بيت المقدس واحرق اسفار التورية و دليلنا على جوازه ووجوده
من حيث السمع اتفاق الكل ان آدم عليه السلم كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على
موسى عليه السلم وغيره وان حوا خلقت من آدم وحلت له واليوم حرام على الذكر نكاح المتولدة
منه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم ومن حيث العقل ان النسخ عندنا انما يجري فيما يجوز
ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا فاذا شرع مطلقا احتمل ان يكون موقتا واحتمل
ان يكون موبدا اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسنا لا البقاء بل البقاء باستصحاب الحال لا
بالامر كحيوة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب وهذا لان احياء الشريعة
بالامر كاحياء الشخص اذ لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده واما البقاء فبابقاء الله تعالى اياه
فكما ان الاماتة بعد الاحياء بيان لمدة الحيوة التي كان معلوما عند الخالق وكان ذلك غيبا
عنا لا بداء وجهل بعواقب الامور فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما
عند الله تعالى وكان غيبا عنا لا جهل وسفه فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلنا نعم
ليس في النسخ تعرض للامر ولكن للحكم الثابت به ظاهرا فان قلت لو كان بقاء المشروع
بالاستصحاب لما بقيت الشرايع قطعا كحيوة المفقود قلت بعد ما قبض النبي عليه السلم
وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فاما في زمان الوحي فالبقاء
غير يقين حتى كان تركه جايزا بخبر الواحد كاهل قبا تركوا قبلة بيت المقدس بخبر واحد
وصوبهم النبي عليه السلم فان قيل الامر بذبح الولد في قصة ابرهيم عليه السلم نسخ حتى حرم عليه ذبح
الولد بعد الفداء والذبح شيء واحد لا يبقى بعد الامتثال به وكان حسنا بعينه بالامر به
قبيحا بالنسخ قلنا لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف
اليه الحكم اي تحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وقد سمى الله تعالى محققا رؤياه بقوله قد
صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وكان ذلك ابتلاء ليستقر حكم الامر عنده في آخر
الحال وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وكيف يكون نسخا بلا رفعه وهو انتهاء
الحكم وما لنا في بيان محله فمحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بيانه ان الصانع تعالى وتقدس باسمائه وصفاته قديم

وهو الامر السابق

الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد ٢

فلا يحتمل شيء من صفاته واسمائه النسخ لانه من الواجبات فلا يحتمل العدم وكذا ان كان
ممتنعا كالشريك والولد والصاحبة والمكان وغير ذلك لانها لا يحتمل الوجود وكذا
ما يكون ثابتا الى وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة او ابحته كذا سنة فان النهي قبل مضي
تلك المدة بداء وجهل بعاقبة الامر فلا يجوز وما له مثال في المنصوصات وكذا ما يكون
موبدا ايضا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله وجاعل الذين اتبعوك اي المسلمين لانهم متبعوه
في اصل الاسلام وان اختلفت الشرايع دون الذين كذبوه وكذبوا عليه من اليهود والنصارى
فوق الذين كفروا الى يوم القيمة بالحجة او بها وبالسيف في اكثر الاحوال لان بيان التوقيت
بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى يتعالى عن ذلك
وكذا ما ثبت تابيده دلالة كشرايع محمد عليه السلم التي قبض على قرارها فانها موبدة لا يحتمل النسخ
لانه ثبت بالنص انه خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي وقال الجمهور لا نسخ
في الاخبار وقال البعض يجوز نسخ الاخبار التي يكون في المستقبل وقلنا ان كان في الاحكام
الشرعية كقوله تعالى يتربصن بانفسهن يرضعن اولادهن فهو كالامر والنهي في احتمال النسخ واما
في غير الاحكام كالاخبار بقيام الساعة وبدخول المومنين الجنة وبدخول الكافرين النار
فلا لانه يودي الى الخلف في الخبر فان العالم بعواقب الامور لا يخبر عما لا يحدث وكذا الخبر
عن وجود ما هو ماض او عما هو موجود في الحال لا يحتمله وانما لا يجوز ذلك في معاني الاخبار
لا في التلاوة ورابعها في بيان شرطه فشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن
من الفعل خلافا للمعتزلة لما ان حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا
وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن اعلم ان شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب
دون التمكن من الفعل وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط والحاصل ان حكم النسخ بيان
لمدة عقد القلب والعمل بالبدن جميعا تارة ولعقد القلب على الحكم طورا وهو الحكم الاصلي فيه
والعمل بالبدن من الزوايد عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن وذا انما يكون
بعد الفعل او التمكن منه لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد قالوا لان العمل بالبدن
هو المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء في الفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء وحجتنا
الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد
على الخمس بسوال النبي عليه السلم وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لان التمكن منه يكون بالوقت

لا في الماضي لان الوجود المحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت ه

لقطعيته ... وهو عقد القلب على الحكم تارة ه

الذي لا يحتمل السقوط والتغير لانه لازم على كل التقادير ه

وليلة والنسخ كان في ليلة ولكن بعد عقد القلب عليه وهذا لانه عليه السلام مقتدى الامة واسوتهم
فكان هو وحده في حكم كلهم وسادًا مسد جميعهم ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعم بالخطاب
في قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن ولا شك انه عقد قلبه على ذلك فكان الكل قد
اعتقدوه ولا يقال ان الله تعالى ما فرض ذلك عزمًا وانما فوض ذلك الى راي النبي عليه السلام ومشيته
لان في الحديث انه عليه السلام سال التخفيف على امته غير مرة وما زال يسال ذلك ويجيبه ربه
حتى انتهى الى الخمس فعلم انه كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية ولان النسخ جائز يعني اذا امر بالفعل مطلقا
بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يتناول كله لان
الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء وهو المقصود فيما يامر الله تعالى به عباده فكذلك عقد القلب
على حسن المامور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء الا ترى ان في المتشابه لم يكن
الابتلاء الا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب
وعزيمة القلب قد يصير قربة بلا فعل قال النبي عليه السلام نية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال
السقوط فوق العزيمة فالصلاة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان
يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل ولا يقال ان الامر يقتضي حسن المامور به والمامور به هو
الفعل المقصود بالامر فاذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول المقصود بالامر
لان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز
النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود
منه هو عقد القلب على حسنه وخاصيتها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع
عند الجمهور وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا خلافا للشافعي في المختلف
اعلم ان الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا خلافا لبعض
اصحاب الشافعي لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في
معرفة انتهاء وقت الحسن فلا يجوز النسخ به واما الاجماع فقد ذكر عيسى بن ابان انه يجوز
ان يكون ناسخا لانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح انه لا يجوز للكتاب والسنة والاجماع
النسخ به لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا لا يجوز الاول لانه يقتضي
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطاء والاجماع لا يكون خطاء ولا الثاني لان
الاجماع الثاني اما ان يقتضي ان الاجماع الاول حين وقع كان خطاء او صوابا والاول باطل

لان الاجماع لا يكون خطاء ولو جاز ذا لما كان المنسوخ اولى به من الناسخ وان كان الثاني
فاما ان يكون مفيدا للحكم مطلقا او موقتا فان كان الاول استحال ان يفيد الحكم موقتا
وان كان موقتا فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع الثاني
ناسخا له ولا الثالث لعدم شرطه اذ شرط صحة القياس ان لا يكون على خلاف الاجماع فان
قيل القياس كان صحيحا قبل الاجماع لعدم المانع ثم بحدوث الاجماع من بعد ارتفع حكمه
وليس النسخ الا هذا قلنا لما ثبت ان من شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد
الاجماع فقد زال شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا ولان الاجماع
عبارة عن اجتماع الاراء على شيء وقد بينا انه لا مجال للراي في معرفة الحسن ولان النسخ لا
يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده والاجماع ليس بحجة في حيوته لان الاجماع
لا ينعقد بدون رايه اذ الرجوع اليه فرض واذا وجد البيان منه كانت الحجة البيان المسموع
منه والاجماع انما يكون حجة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك
اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب والكل جائز عندنا وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخيرين واحتج
بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة لا يكون مثلا للقران ولا
خيرا منه اذ القران معجز والسنة لا ولان قوله نات بخير منها يفيد انه ياتي بما هو من جنسه
كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه يفيد انه ياتيه بثوب اخر من جنسه لكن
خيرا منه وجنس القران قران ولانه يفيد انه المنفرد بالاتيان بذلك الخبر وذلك هو القران
الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي ياتي بها الرسول يؤيده قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء
قدير وبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه بانه مبين للقران والنسخ رفع والرفع
ضد البيان وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي
وهذا يدل على انه كان متبعا لما اوحي اليه لا مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل وبقوله عليه السلام
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف
فردوه والناسخ مخالف لما في كتاب الله فوجب رده بهذا الحديث وبان في هذا صيانة
الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن وبالاتفاق يصار في بيان احكام الشرع الى ما يكون ابعد
عن الطعن فيه وهذا لانه لو نسخ القران بالسنة لكان للطاعن ان يقول هو اول مخالف لما

يزعم انه منزل عليه فكيف يعتمد على قوله وكذا لو نسخت السنة بالكتاب لكان للطاعن ان يقول
قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه فيجب سد هذا الباب بما قلنا اكراما لرسوله وصيانة
لشريعته فلا يكون الكتاب الا مصدقا لما سن رسول الله عليه السلام فلا ينطق الرسول الا
متبعا لما في الكتاب مبينا له ليزداد علم ما في الكتاب ببيانه ويزداد صدق الرسول
بتصديق الكتاب اياه فتكون السنة مع الكتاب مما يتأيد كل واحد منهما بالآخر اذ كل
واحد منهما حجة من حجج الله تعالى فلا يستدل بهما الا على سبيل التعاون والتأيد وذا فيما قلنا
وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين فانه تنصيص على ان الوصية للوالدين والاقربين فرض ثم نسخت
بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ورد بانه خبر الواحد اذ لو كان متواترا لبقي كذلك لانه
خبر في واقعة مهمة فتتوفر الدواعي على نقله وليس فليس ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز
وهذا ضعيف لانه ليس بخبر الواحد وبانها نسخت بآية المواريث لان كون الميراث حقا للوارث
يمنع صرفه الى الوصية وهو ضعيف لانها اوجبت حقا آخر بطريق الارث والايجاب بسبب
لا ينافي ايجابا كان بسبب آخر قبله وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ وبان الله تعالى انزل آية
اخرى ناسخة الا انها لم تبلغنا لانتساخ تلاوتها وبقي حكمها وهو مردود لان فتح هذا الباب
يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل نص ان يكون منسوخا بآية اخرى
لم تظهر وبان في آية المواريث ترتب الارث على وصية منكرة حيث قال من بعد وصية يوصي
بها او دين والوصية التي كانت مفروضة معروفة معهودة فانه قال الوصية للوالدين فكانت
غير الوصية المعهودة الواجبة للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية عند نزول
آية المواريث مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ان يكون الارث مرتبا على تلك الوصية ثم الوصية
النافلة لان الفرض مقدم على النفل فلما رتب على النافلة وهي الوصية المشروعة اليوم كان
الترتيب بيانا على نسخ تلك الوصية ودل الاطلاق عن الترتيب على الواجبة على نسخ القيد
كما يدل القيد على نسخ الاطلاق ولان النسخ نوعان احدهما ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان
قبله والثاني نسخ بطريق الحوالة كما نسخ فرض التوجه عند اداء الصلاة من بيت المقدس
الى الكعبة وانتساخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث من النوع الثاني
وبيانه ان الله تعالى فوض بيان نصيب كل قريب الى من حضره الموت على ان يراعي الحدود

في ذلك ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية المواريث وقصره على حدود لازمة كالنصف
والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس فبطل ما فوض اليهم واليه اشار بقوله يوصيكم
الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره الا ترى الى قوله
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وهو كمن يامر غيره باعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فانه يتضمن
بطلان تلك الوكالة لحصول ما امره بتحصيله بتوليه بنفسه فهنا لما بين الله تعالى نصيب كل قريب
لم يبق حكم الوصية للوالدين والاقربين لحصول المقصود باقوى الطرق واليه اشار النبي
عليه السلام في قوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي الحق الثابت بالوصية
لهم صار معطى بالارث فانتهى الحكم الاول بالارث وانتهى وبه تبين ان هذا الحديث ورد
بعد آية المواريث حيث قال الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه وكان النسخ بآية المواريث لا به وبعضهم بان
الله تعالى شرع حد الزنا الامساك في البيوت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت ونسخته السنة وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد بان عمر
رضي الله عنه اخبر ان الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال لولا ان الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب
الله تعالى لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز
حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب ولان الله تعالى شرع الامساك حدا الى غاية وهو ان يجعل الله
لهن سبيلا وهذه الغاية مجملة اذ السبيل غير معلوم معناه وانما بين النبي عليه السلام ذلك المجمل بقوله
حدوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ولا خلاف ان بيان المجمل من الكتاب يجوز بالسنة وبعضهم بقوله فاتوا الذين ذهبت
ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم منصوص في القرآن وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بالكتاب فثبت
انه منسوخ بالسنة الا انه يقال ولم يظهر لها سنة ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر جاز
لنا الحمل على كتاب لم يظهر وبين اهل التفسير كلام فيما هو المراد بالآية واثبت ما قيل فيه ان من
ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين ان يعينوه من الغنيمة بان يدفعوا الى زوجها
ما ساق اليها من الصداق واليه اشار بقوله فعاقبتم اي فغنمتم المشركين بسببهم واسترقاقهم
واغتنام اموالهم وكان ذلك بطريق الندب ولم ينسخ ومنها ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة
ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجبت التوجه الى بيت المقدس حين قدم المدينة
اذ التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه الا قوله فثم
حين قدم المدينة اذ التوجه الى بيت المقدس

وجه الله وذا لا يدل عليه لانها تقتضي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب وهو قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرائع الثابتة بالكتب السالفة بلا خلاف نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلم فكان سنته وروى انه عليه السلم قرا في صلاته سورة المومنين فترك اية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال ابي نعم فقال هلا ذكرتنيها قال ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلم فدل على حقيته وقالت عايشه رضي الله عنها ما خرج رسول الله عليه السلم من الدنيا حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة وهو بيانه عليه السلم ان الله تعالى اباح ذلك اذ ليس في الكتاب بيان اباحته وصالح رسول الله عليه السلم اهل مكة عام الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا نسخ السنة بالكتاب واباحة الخمر ثابتة في الابتداء بالسنة ثم نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ولان النسخ بيان مدة الحكم كما مر والنبي عليه السلم بعث مبينا قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فيجوز ان يتولى النبي عليه السلم بيان مدة بقاء ما ثبت بالكتاب بلفظه وجايز ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما سنه رسوله بكتابه ولان الكتاب يزيد بنظمه على السنة لان نظمه معجز دون نظمها لانه عبارة مخلوق فيصلح ناسخا لها واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارعه علام الغيوب لا غيره فاذا بقي نظم الكتاب ونسخ حكمه صح القول بان الحكم الثاني مثل الاول او خير منه من حيث زيادة الثواب او من حيث انه ايسر على العباد او اجمع لمصالحهم عاجلا وآجلا وهو المراد بقوله نات بخير منها او مثلها وتبين بهذا انه لا يبدل شيئا من تلقاء نفسه لانه تعالى قال وما ينطق عن الهوى وانما يتبع ما يوحى اليه ولكن العبارة فيه مفوض اليه عليه السلم والحكم ثابت من الله تعالى واما الحديث فقد قيل انه غير صحيح لانه بعينه مخالف لكتاب الله تعالى اذ في الكتاب وجوب اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيدا وهو ان لا يكون مخالفا لما في الكتاب ولين صح فالمراد به اخبار الاحاد لا المسموع منه او المنقول عنه نقلا متواترا وفي اللفظ اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني وبه نقول ان نسخ الكتاب لا يجوز بخبر الواحد والمراد بقوله وما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما ونحن نقول يعمل بما في الكتاب واما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما ولو وقع الطعن بمثله لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان للطاعن ان يطعن فيه ايضا لانه يقول انه خالف قوله وناقض والمناقض لا يعبا بقوله بل في ذلك تعظيم رسول الله عليه السلم واعلاء منزلته من حيث ان الله تعالى فوض اليه بيان الحكم وجعل لعبارته منزلة تثبت بها مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا نسخ بقوله الآن خفف الله عنكم الى قوله يغلبوا الفين باذن الله وقوله فاعف عنهم واصفح نسخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في الظروف فان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جايز ايضا ونسخ الشيء لا الى بدل او الى بدل مثله او اخف منه او اثقل جايز عندنا فان تقديم الصدقة على النجوى ثبت بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ من غير بدل وفرار الواحد من العشرة في الجهاد كان حراما ثم نسخ ببدل هو اخف منه وهو فرار الواحد من الاثنين والصفح عن الكفار كان واجبا في الابتداء ثم نسخ بقتال الذين يقاتلون بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ هنا اشق ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء بقوله وان تصوموا خير لكم بفرضية الصوم جزما بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والناسخ اشق وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او باخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها قلنا المراد بالمثل والخير من حيث الثواب وفي الاشق فضل الثواب ويسادسها في بيان المنسوخ والمنسوخ التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس اما الاول فنحو صحف ابرهيم عليه السلم التي اخبرنا الله تعالى بها ولها وما بقي منها اثر لا تلاوة ولا عملا وذلك باحد طريقين اما صرف الله تعالى القلوب عن حفظها ورفع ذكرها عن القلوب او بموت من يحفظها من العلماء بلا اخلاف ومثل هذا النسخ كان جايزا في القرآن في حيوة النبي عليه السلم بقوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله قال الحسن وقتادة اي الا ما شاء الله ان ينسخه فتنساه فاما بعد وفاته فممتنع لقوله تعالى انا نحن نزلنا

الذكر وانا له لحافظون اى نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر وهذا لانه
لا يجوز ان يراد حفظه لديه لانه يتعالى عن النسيان والغفلة فثبت انه اراد به حفظه لدينا
فانه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصدا كما فعل اهل الكتاب او بنسيان وقد كان التبديل
جائزا فى حيوته عليه السلم بالنسخ فعلم ان المراد به بعد وفاته عليه السلم واما النوع الثانى و
الثالث فجائزان عند الجمهور خلافا للبعض قالوا ان المقصود بالنص بيان الحكم فلا يبقى
النص بدونه لخلوه عما هو المقصود والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه لان الحكم كما لا يثبت بلا
سبب لا يبقى بلا سبب ولنا ان الحبس فى البيوت والايذاء باللسان نسخا بالجلد والرجم وبقيت
التلاوة وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتا على المتوفى عنها زوجها بقوله متاعا الى الحول
غير اخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة وتقديم الصدقة بين يدى النجوى نسخ مع بقاء التلاوة
وغير ذلك ولان للنظم حكمين جواز الصلاة والاعجاز وكل واحد منهما مقصود الا ترى ان
المتشابه لا يثبت الا هذان الحكمان فجاز ان ينسخ الحكم الذى هو العمل به ويبقى هذان الحكمان
واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
فمتتابعات نسخت تلاوتها وحكمها وهذا لان التلاوة متى نسخت بقيت وجبا غير متلو والحكم
مما يجب به ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوتها بنفسها وانتساخها كذلك ثم عبد الله كان
يقرأها وهو عدل فلم يبق لتصديقه وجه الا ان يقال انها كانت ثابتة ثم نسخها الله لما نسخها
دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب الا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم بقراءته ولا يثبت التلاوة بروايته
لعدم النقل المتواتر الذى بمثله ثبت القران واما الرابع فانه نسخ معنى عندنا وعند الشافعى
تخصيص وبيان وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس وذلك مثل زيادة
النفى على الجلد وزيادة قيد الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار له ان الرقبة عامة تتناول
المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان
من الاسم العام وهذا لان النسخ رفع الحكم المشروع وفى الزيادة تقرير الحكم المشروع
والحاق شئ آخر به فلا يكون نسخا فان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا تخرج الرقبة من ان
يكون مستحقة الاعتاق فى الكفارة وكذلك الواجب بالكتاب فى حد الزنا جلد مائة والكتاب
لا يتعرض للنفى فمتى الحقنا النفى بالجلد لا تخرج الجلد من ان يكون مشروعا فان قلت
زيادة النفى على الجلد ليست بتخصيص قلنا ليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا بل الشرط

وقد قلت ان الزيادة على النص تخصيص ○

بنفيه

ان لا يكون نسخا ويكون بيانا اذ البيان عبارة عن اثبات وصف زائد للشئ يزداد
به وضوحا مع بقاء الاصل بحاله والزيادة بهذه الصفة لان المنصوص عليه وهو تحرير
الرقبة باق ولكنه ضم صفة الايمان اليه والنص ساكت عن هذه الصفة فضم صفة الايمان
الى الرقبة لا يغير الرقبة ولنا ان ما ذكر ثم يدل على ان الزيادة بيان صورة والنزاع
فى ذلك لانا ندعى بانها نسخ معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الاول وهذا
لان النص يقتضى ان يكون الجلد حدا ومتى الحق النفى به لا يبقى الجلد حدا حتى لا يخرج الامام
عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا
لانه قد انتهى الحكم الاول ولا يقال الكلية ليست بحكم شرعى حتى تقبل النسخ لان الكلية لم
تعرف الا بالشرع فكانت حكما شرعيا وكذا النص يقتضى جواز التكفير بتحرير رقبة اى
رقبة كانت فتقييد الجواز برقبة مؤمنة يؤدى الى ابطال حكم ثبت بالكتاب وهذا لان
القيد والاطلاق ضدان والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار
شيئا آخر لانه صار المطلق بعضه وما لبعض الشئ حكم ذلك الشئ كبعض العلة ولهذا قلنا
اذا جلد القاذف تسعة وسبعين سوطا لا تسقط شهادته فى ظاهر الرواية لانه بعض الحد
وليس بحد فثبت انها نسخ لانه قد انتهى الحكم الاول والزيادة ليست بتخصيص لانه تصرف فى النظم
ببيان ان بعض ما تناوله العام غير مراد به والاطلاق ليس بتناول للقيد لان الاطلاق عبارة عن
عدم القيد والتقييد عبارة عن وجوده فاذا لم يكن الرقبة متناولة للاوصاف كيف يمكن
تخصيص بعضها ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بالنص العام بقى الباقى ثابتا بذلك النص العام
فلم يكن نسخا واذا ثبت التقييد لم يبق الحكم ثابتا بالمطلق بل بالمقيد فثبت انه فى معنى
النسخ والنسخ فى الحكم الثابت بالنص لا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا لم نجعل قراءة
الفاتحة فرضا لئلا يصير زيادة على النص بخبر الواحد ولم نجعل الطهارة شرطا فى طواف
الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا يحرم
القليل من المثلث لانه بعض المسكر وما لبعض العلة حكم العلة وقلنا اذا وجد المحدث او
الجنب الماء القليل لا يستعمل لانه بعض المطهر فلا يكون مطهرا فوجوده لا يمنع التيمم
واذا شهد احد الشاهدين ببيع العبد بالف والآخر بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة
ولا يثبت البيع لان الذى شهد بالف وخمسمائة جعل الالف بعض الثمن وقد صار كلاما

بوجهين ○

مازعم الخصم

اى التخصيص

لان النسخ بيان مدة الحكم الثابت
وهذا لم يكن بيانا ○

اعلم ان [illegible] الاسلام [illegible] سوى الزلة [illegible] على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح [illegible] ٥

فكانا غير من فصل في افعال النبي عليه السلام افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اربعة
مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا
على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي وجه فعله قلنا فعله على
ادنى منازل افعاله وهو الاباحة افعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء اربعة على ما بينا
اما الزلة فلا تدخل في هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما يحصل في حالة النوم
فلا عبرة به والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح
قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا يقال زل الرجل في الطين اذا لم
يوجد القصد الى الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق كان في الزلة وجد قصد
الفعل لا قصد العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زل
في الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وقد سمي الزلة معصية مجازا ولا يخلو الزلة
عن القران ببيان انها زلة اما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزة هذا
من عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح لمستأمن المسلم ان يقتل
كافرا حربيا وان كان مباح الدم او من الله تعالى كما قال في آدم عليه السلام وعصى آدم ربه
والمراد هنا الزلة لانه لم يقصد العصيان واذا لم تخل الزلة عن البيان لم يشكل على احد
انها لا تصلح للاقتداء واختلف الناس في ساير افعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو كما روي
انه عليه السلام سها في صلاته ولا طبع كالنوم والاكل وغير ذلك اذ البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال
بعضهم نتوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا
وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء اذ الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في
الوصف لم يكن مقتديا فانه اذا فعل نفلا ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون ذلك منازعة
لا متابعة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل
المنع لانه عليه السلام قدوة لامته في اقواله وافعاله قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقال فاتبعوني يحببكم الله وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن سمته وطريقته
وقال الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة
وان لم يعلم فانه تثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل
وكان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت

لتحققها في كل الاحوال ولوقوع الشك في غيرها ٥

هو ابو بكر الرازي

حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا فهذا هو الصحيح لان الاباحة من هذه الاقسام هو الثابت
بيقين ويتوقف فيما وراء ذلك على قيام الدليل كمن وكل اخر في امواله فانه يملك الحفظ
لانه متيقن به لكونه مراد الموكل بكل حال ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى
يقوم الدليل ثم قال الكرخي قد وجدنا اختصاص النبي عليه السلام باشياء كصوم الوصال وحل
تسع نسوة وغير ذلك ووجدنا الاشتراك ايضا فكل فعل نقل عنه فهو محتمل ان يكون
من الضرب الاول وان يكون من الضرب الثاني واذا تعارض الجانبان وجب الوقف فيه
حتى يقوم الدليل ولكن الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان الاقتداء برسول الله عليه السلام هو الاصل
لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ففيه دليل على انه يؤتسى به في افعاله
واقواله فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب اختصاصه بذلك ولان
الرسل ائمة يقتدى بهم فالاصل في كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه الا ما ثبت
فيه دليل الخصوص لشرفهم وعلو حالهم فصل في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية
قاطعة بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو المراد
بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق او ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير
بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب او يبدو لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان
اراه بنور من عنده واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا كله وحي ظاهر
وانما اختلف طريق الظهور ونعني بالظاهر ما يظهر له انه من الله تعالى ثم ذا قد يكون بلسان
الملك وقد يكون باشارته وقد يكون باظهار الله تعالى بلا واسطة ملك وهذا كله مقرون بالابتلاء
والمراد به الابتلاء في درك حقيقته والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام وانما له الوحي الظاهر لا غير وانما الاجتهاد لامته
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطا فيجوز مخالفته
في ذلك ولا خلاف انه لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما يبين من احكام الشرع ولانه
عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والراي لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان حكم الشرع
حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحرب والمعاملات فان ذلك من حقوق العباد والمطلوب به

بمباشرة الاسباب المزروعة ٥

لظهوره في حق النبي عليه

بالتأمل

اي النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتأمل فظهر له من الآية [illegible] على حقيقته ٥

دفع الضرر عنهم او جر النفع اليهم فيما يقوم به مصالحهم فيجوز استعمال الراي في مثله لحاجة العباد
الى ذلك اذ ليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى عما يوصف به العباد من العجز او الحاجة فلا
يجوز استعمال الراي في حق الله تعالى وقال بعضهم كان له ان يبين احكام الشرع بطريق الوحي
تارة وبالراي اخرى لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عليه السلام اولى الناس بهذا
الوصف الذي ذكره عند الامر بالاعتبار فكان داخلا في هذا الخطاب وقال الله تعالى ففهمناها
سليمان اي الحكومة او الفتوى والمراد به انه وقف على الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي لان
ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء فلما خص سليمان بالفهم دل ان المراد به الراي
والدليل عليه ان داود عليه السلام لما حكم بالغنم لاهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان
قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن فقال
ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى
رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وكان ذلك باجتهاد منهما
وهذا كان في شريعتهم وحكم داود عليه السلام بالراي بين الخصمين اذ تسوروا المحراب فانه قال
لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس وقال تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم فتبين انه اذن بالراي وقال عليه السلام للخثعمية وقد سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق فهذا [illegible]
محض القياس وسأل عمر عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
فقال عمر لا فقال عليه السلام ففيم اذا فقاس احدى مقدمتي الشهوة بالاخرى مع ان في المقيس
عليه تسكين تلك الشهوة ولا كذلك في المقيس وقال ان الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباضعه
اهله فقيل له ايقضي احدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك فقال ارايتم لو وضع ذلك فيما لا يحل ا
كان يأثم قالوا نعم قال فكذلك يؤجر اذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق الراي والاجتهاد
من حيث ان الاثم في الوضع في الحرام باعتبار قضاء الشهوة وارتكاب المنهي والامتناع عنه
واجب وبالاقدام على الحلال يحصل الامتناع عنه فيثاب عليه ضرورة وقال في حرمة الصدقة
على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا بيان بطريق القياس في
حرمة الاوساخ بحكم الاستعمال وقد صح انه عليه السلام كان يشاور في امر الحرب وغيره
ذلك حتى روي انه شاور ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في مفاداة الاسارى يوم بدر فاشار

ابو بكر بالمفاداة ومال رايه الى ذلك حتى من عليهم ثم نزل العتاب بقوله لولا كتاب من
الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ومفاداة الاسير بالمال جوازه وفساده من
احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالراي ونزل الوحي
بخلاف ما راى فعرفنا انه كان يعمل بالراي في الاحكام كما في الحروب ولو لم يكن له فصل
الامر بالراي لما امر بالمشورة بقوله وشاورهم في الامر لانه لا يقال بها الا الراي ظاهر
الامر لا يختص بابا ولا يقال انه امر تطييبا لنفوسهم لانهم يخالفونه في بعض الامور الا ترى
انه شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم
الاحزاب لينصرفوا فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا
نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطمعون
في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذ اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف
وكذلك اخذ براي غيره في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامور دونهم فيما اوحي اليه
في الحرب كما في سائر الحوادث وكان يقول لابي بكر وعمر قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما واذا
جاز له العمل براي غيره فيما لم يوح اليه فبرايه اولى ولان الاجتهاد يبتني على العلم بمعاني
النصوص وهو عليه السلام اسبق السابق في ذلك حتى وضح له من المتشابه الذي لا يقف عليه احد
من الامة واذا وضح له معاني النص لزمه العمل به ولو منع عنه لكان ضرب حجر وانما يليق بعلو
درجته الاطلاق دون الحجر وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالراي
بعد انقضاء مدة الانتظار الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى
على ذلك دل على انه مصيب بيقين وكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي ولا تجوز
مخالفته في ذلك بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراي لانه غير معصوم عن القرار
على الخطاء وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
وانما اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وكان غالب
احواله ان لا يخلو عن الوحي والمصير الى الراي باعتبار الضرورة فوجب تقديم انتظار الوحي
الا ترى ان التيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا الا بعد طلب الماء وكان انتظار الوحي
في حقه كطلب النص الا ان الخفي في حق غيره من المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو
نزوله الا ان يخاف الفوت في حادثة واما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى فنازل في شان

القرآن أي وما أتاكم به من القرآن ليس بكلام يصدر عن هواه إنما هو وحي من عند الله يوحى إليه وقيل المراد بالهوى هوى النفس الأمارة بالسوء وأحد لا يجوز رسول الله متابع هوى النفس وأما الاجتهاد عمل بقضية العقل لا بهوى النفس وهو وحي باطن في حقه عليه السلام وإنها محض حق الله تعالى أنه لا علا كلمته ما بينه وبين غيره فرق وقد انعقد الإجماع على عمله بالرأي في باب الحروب فكذلك في سائر الأبواب لأنه كان يوحى إليه في الأبواب كلها وعلم به أن الوحي لا يسد باب الرأي بل يقويه

فصل في شرائع من قبلنا

وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله تعالى أو رسوله عليه السلام من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ورأى رسول الله عليه السلام في يد عمر صحيفة فقال ما هي فقال التوراة فغضب وقال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان ابن عمران حيا لما وسعه إلا اتباعي فثبت أنه كان متبوعا لا تابعا وعلى ما قلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده أمره بأن يقتدي بهديهم والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع إذ الاهتداء إنما يقع بها كلها وقال بعضهم يلزمنا على أنه شريعتنا ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت ذلك بالقرآن والسنة كقوله تعالى فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وكان عليه السلام على أحكام شريعة إبراهيم قبل مبعثه في أمور المناسك وغيره حتى كان يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة وكان يفعل جميع ما ثبت له بقول الثقات من شريعته وسئل ابن عباس رضي الله عنه عن سجدة ص فقال سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدي به وقد احتج محمد على جواز القسمة بطريق المهايأة في كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن قوم صالح وقد احتج أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس واستدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي فثبت به أن المذهب هذا إلا أنه يلزمنا على أنه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لأن الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين أمته لا رسول الله

وهذا فاسد إلا أنا شرطنا في هذا أن يقص الله تعالى أو رسوله من غير إنكار لا عبرة بما ثبت بقول أهل الكتاب لأنهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ولا بما ثبت بكتابهم لأنهم حرفوا الكتب فيجوز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا ولا بما ثبت بقول من أسلم منهم لأنه تلقن ذلك من كتابهم أو سمع من جماعتهم وبين المتكلمين خلاف أن النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول الوحي عليه فنفاه قوم إذ لم يشتهر رجوعه إلى علماء شريعة ولا افتخار أهل شريعة به وأثبته قوم لأن دعوة من تقدمه كانت عامة توجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض وعامة أهل الأصول على أنه كان على شريعة إبراهيم عليه السلام لما مر

فصل في تقليد الصحابة والتابعين

اعلم أن التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير أنه محق بلا نظر وتأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه وهو أربعة أنواع تقليد الأمة صاحب الوحي وتقليد العامي صاحب الرأي والنظر في الفقه ليستبقه على أقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الأبناء الآباء والأصاغر الأكابر والوجوه الثلاثة الأول صحيحة لأنها تقع عن ضرب استدلال فإنا عرفنا صاحب الوحي صديقا معصوما عن الكذب بالنظر والاستدلال لأنا إنما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر أن صاحب المعجزة لا يكون إلا صديقا فإن الله تعالى لا يأتمن الكاذب ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس ثم عرفنا بخبره أن رأي الصحابي مقدم على رأي غيره وكذا تقليد العالم عالما هو فوقه لأن زيادة الفقه لا تعرف إلا بضرب الاستدلال وكذا تقليد العامي العالم لأنه ما ميز بين العالم وغيره إلا بضرب استدلال والباطل هو الوجه الرابع لأنهم اتبعوه بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون وإنما قلدنا الأنبياء عليهم السلام لأنا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطأ بدلالة المعجزة فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الأدلة في غيرهم فلا يجب اتباعهم كما لا يتبع النبي عليه السلام قبل إقامة المعجزة ولهذا قال الشافعي رحمه الله لا يقلد الصحابي لأن قول الصحابي ليس بحجة إذ لو كان قوله حجة لدعا الناس إلى قوله كالنبي عليه السلام وروي عن عمر رضي الله عنه كتب إلى شريح أن اقض بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله ثم برأيك ولم يقل بقولي وقال الكرخي لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس لأنه إذا كان مما يدرك بالقياس فهو يتكلم بالقياس والصحابي وغيره في القياس سواء وكما أن اجتهاد غيره يحتمل الخطأ فكذلك اجتهاده

ولما احتمل الخطاء لا يجب تقليده الا فيما لا يعرف بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل
الراى فلم يبق الا السماع من صاحب الوحى ومن اهل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين لقوله
عليه السلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى والاصح قول ابى سعيد البردعى ان
تقليد الصحابى واجب يترك القياس لاحتمال السماع قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقد
اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما فى اقل الحيض ضدا بقول انس رضى الله عنه وشرا
ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عايشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن ارقم ونقد المهر
بعشرة دراهم تمسكا بقول على رضى الله عنه وتقدير اكثر مدة الحمل تشبثا بقول عايشة الولد لا يبقى
فى البطن اكثر من سنتين واختلف عملهم فى غيره كما فى اعلام قدر راس المال فقد روى عن ابن عمر
انه شرط كما هو مذهب ابى حنيفه رحمه الله وخالفه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بالراى والاجير
المشترك فقد روى عن على رضى الله عنه انه ضامن لما ضاع عنده كما هو مذهب ابى يوسف ومحمد و
خالفه ابو حنيفه بالراى وقال مجاهد الحامل لا تطلق ثلاثا للسنة وروى ذلك عن جابر وابن مسعود
رضى الله عنهما وخالفهما ابو حنيفه وابو يوسف بالراى وما لقولنا قول فى الصحابة وجه قول
ابى سعيد قوله عليه السلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابى حجة كرامة لهم بالنص
واحتمال الغلط ولان العمل بقولهم اولى لاحتمال السماع وذلك اصل فيهم مقدم على الراى فقد ظهر
من عادتهم ان من كان عنده نص فيه رواه وربما افتى على موافقة النص من غير الرواية
ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحى يقدم على محض الراى ولئن كان قوله صادرا
عن الراى فرايهم اقوى واقرب الى الصواب من راى غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلم
فى بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها
الاحكام فكانوا من خير القرون فبهذه المعانى تترجح رايهم على راى غيرهم ويتبين ان احتمال
الخطاء فى اجتهادهم اقل والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض فيجب العمل بما هو اقل احتمالا
ولهذا قدم خبر الواحد على القياس الا ترى انه يجب الاخذ باسد الرايين اذا ظهر له نوع ترجيح
فكذا اذا وقع التعارض بين راى الواحد منا وراى الواحد منهم يجب تقديم رايه على راينا
لزيادة قوة فى رايه وهذا الاختلاف فى كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان
يثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما له فاما اذا نقل عن الصحابى قول ولم يظهر
عن غيره خلاف ذلك فان درجته درجة الاجماع اذا كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم

ويشتهر عادة وكذا اذا اختلفوا فى شى فان الحق فى اقوالهم لا يعدوهم على ما سيجى فى باب الاجماع
ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بعضا بالحديث
المرفوع سقط احتمال السماع وتعين وجه الراى والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض
وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايها شاء ثم لا يجوز العمل
بالباقى من بعد لما عرف واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة كشريح كان مثلهم
عند البعض اعلم ان التابعى ان كان لم يبلغ درجة الفتوى فى عصر الصحابة ولم يزاحمهم فى الراى (اى فى وجوب التقليد)
لا يجوز تقليده وان ظهرت فتواه فى عصر الصحابة كان مثلهم فى هذا الباب عند بعض مشايخنا
وعند بعضهم لا يصح تقليده لعدم احتمال السماع فى حقه ولعدم مشاهدة احوال التنزيل وجه
القول الاول انه لما ادرك عصرهم وزاحمهم فى الفتوى وحكم بخلاف رايهم صار كواحد منهم فى حكم
يبتنى على الراى فانه روى ان انس بن مالك كان يقول اذا سئل عن مسئلة سلوا مولانا الحسن
فانه كان ولد جارية ام سلمة زوج النبى عليه السلم وقد صح ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح فى درعه
وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول قال درعى وفى يدى
فطلب شاهدين من على فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن على فشهد له فقال شريح اما شهادة
مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودى فقال
اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به صدقت والله انها لدرعك ثم قال
اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال على هذا الدرع لك وهذا الفرس لك فكان
معه حتى قتل يوم صفين وخالف مسروق ابن عباس فى النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس
الى فتواه وقصته ما روى ان ابن عباس سئل عن هذه المسئلة فاوجب ذبح مائة بدنة فقال
مسروق يجب عليه شاة فاخبر ابن عباس بفتواه فقال وانا ارى مثل ذلك وشريح ومسروق
كانا من التابعين رضى الله عنهم

باب الاجماع

الكلام فيه فى مواضع
فى تفسيره وركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه اما تفسيره لغة فهو العزم
يقال اجمع على المسير اى عزم عليه وحقيقته جمع رايه عليه والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على الامر
اى اتفقوا عليه واصطلاحا فهو اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم واما
ركنه فنوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل ان كان من
بابه لان ركن كل شى ما يقوم به ذلك الشى والاجماع يقوم بهما ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل

البعض دون البعض بعد البلوغ ومضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وفيه خلاف الشافعي فانه
قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا
لانه يحتمل ان يكون عن خوف او تفكر الا ترى ان ابن عباس خالف عمر رضي الله عنه في مسئلة العول
فقيل هلا اظهرت حجتك على عمر فقال هبته وقد شاور عمر الصحابة في مال فضل عنده للمسلمين
فاشاروا اليه بالامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول يا ابا الحسن
فامره بالقسمة وروى فيها حديثا عن النبي عليه السلام فلم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته تسليما وعلى
ان السكوت مع ان الحكم عنده بخلاف ما افتوا وروي ان عمر قد اشخص امرأة فاملصت اي
اسقطت من هيبته فشاور الصحابة فاشاروا بان لا غرم عليه وقالوا انما انت مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فقد اجاز السكوت مع اضمار
الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لتعذر اجتماع اهل العصر على
قول يسمع منهم والمتعذر منفي بالنص بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم
ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في المسائل الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لان الحق
في الموضعين واحد وكما لا يحل له السكوت ثم بعد العرض وجوب الفتوى اذا كان الحكم عنده بخلافه
لا يحل له السكوت وترك الرد هنا اذا كان الحكم عنده بخلافه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس
وهذا لان الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته ترك الامر بالمعروف وقد شهد الله ٢ لهذه
الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلو تصور منهم ترك الامر بالمعروف لادى الى الخلف
في كلامه ٢ وهو محال فوجب ان يحمل سكوتهم عن الرد في مدة تنقضي الحاجة فيها الى التفكر على ما يحل
وعلى ما يدل عليه عدالتهم وما حملوا السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف فان قلت ربما سكت
للخفاء او اعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى السكوت حراما قلت الفتوى اذا صدر
عن احد واشتهر بين العوام لا يجوز ان يخفى على اقرانه ونحن نبين في باب القياس ان المجتهد
يخطي ويصيب وان الحق في موضع الخلاف واحد ان شاء الله ٢ واما حديث ابن عباس فلا يكاد يصح
لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه ويأذن له مع اهل بدر حتى
قال عبد الرحمن اتأذن لهذا الفتى معنا وفي ابنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد علمتم فاذن
لهم ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسألهم عن قول الله ٢ اذا جاء نصر الله فقال بعضهم

امر الله نبيه اذا فتح عليه ان يستغفره ويتوب اليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت
اليه نفسه فقال عمر ما اعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلومونني عليه بعدما ترون وكان
عمر الين لاستماع الحق من غيره وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولئن ثبت فمن
الجايز انه لم يظهر لانه علم ان عمر وافقه منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه واما حديث القسمة
فانما سكت علي رضي الله عنه لان الذين افتوا بامساك المال الى وقت نايبة كان حسنا
فان للامام ان يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا للنايبة تنوب المسلمين ولكن
القسمة كان احسن عند علي رضي الله عنه لانها اقرب الى اداء الامانة وفي مثل هذا الموضع لا يجب
اظهار الخلاف ولكن اذا سئل بين الاحسن عنده وقولهم في الاملاص انه لا غرم عليه كان
صوابا وحسنا لانه لم يوجد من عمر رضي الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبيب هو جناية ولكن التزام
الغرة من عمر رضي الله عنه كان احسن صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء واظهارا
للعدل فلهذا سكت اولا ولما استنطقه بين اولى الوجهين عنده على ان السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جايز تعظيما للجواب الذي يريد اظهاره باجتهاده وذلك الى آخر المجلس والظاهر انه
لو لم يستنطقه عمر لبين يوما ما استقر عليه رايه من الجواب قبل انقضاء مجلس المشاورة واهل
الاجماع من كان مجتهدا الا فيما يستغني عن الراي ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث
التهمة ويسقط العدالة وامر الدين فوق امر الدنيا فكل تهمة اوجبت رد شهادتهم في باب
الدنيا اوجبت ردها في باب الدين واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر فلا يعتبر
قوله لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعا الناس الى ما يعتقده
سقطت عدالته بالتعصب للباطل بلا دليل واظهار الخلاف مجانة وسفها فيكون متهما
في امر الدين فلا يعتبر بقوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض ايانا في امامة
ابي بكر ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنهما واما الاجتهاد فيشترط في حال دون
حال اما في اصول الدين كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات فالعوام
كالمجتهدين في ذلك الاجماع واما فيما يختص بالراي فلا عبرة لمخالفة العوام ولا من ليس
من اهل الاجتهاد من العلماء لانه لا بصر لهم في هذا الباب فصاروا كالمجانين في حق هذا
الحكم وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط وكذا اهل المدينة وانقراض العصر وقيل
لا اجماع الا للصحابة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار معروفة منها قوله عليه السلام

اي وان صح عن ابن عباس هذا القول ٥

الآية المصيبة واحدة نوابن الازهر ٥

وصيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل ٥

واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وقوله عليه السلام لا تسبّوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مدّ احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم
فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك ان يأخذه وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقيل لا اجماع الا لعترة الرسول لقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وقيل لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله عليه السلام ان الاسلام ليأرز
الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها وقال من اراد اهلها بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء
وقال ان الدجال لا يدخلها وقال آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار
وقلنا الدلائل التي جعلت الاجماع حجة كقوله تعالى كنتم خير امة الآية وكذلك جعلناكم امة
وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وغير ذلك لا تخص قوما بنسب ومكان او قرن على ما بينا ان شاء الله تعالى وقيل انقراض العصر
شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر ولا يقع الامن عنه الا بانقراض
العصر على ذلك الاجماع ويحكى هذا عن الشافعي وتفسيره موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت
وقوع الحادثة على الاجماع عليه وقلنا ما ثبت به الاجماع لا فصل فيه فلا يزداد عليه لان
الزيادة نسخ ولا يصح رجوعه من بعد عندنا وعند الشافعي يصح وهو يقول ما ظهر له في الانتهاء كالموجود
في الابتداء ولو كان موجودا لا ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذا اذا اعترض له ذلك وقلنا لما
انعقد الاجماع بشرائطه صار كالثابت بالنص فكما لا يجوز لاحد ان يخالف النص برأيه فلا
يجوز ان يخالف الاجماع برأيه واما في الابتداء فانما يعتبر خلافه في منع انعقاد الاجماع وما يصلح
مانعا لا يصلح رافعا لان المنع اسهل وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق
عند ابي حنيفة لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه
بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل انه جعل الاختلاف الاول مانعا
من الاجماع المتأخر وليس كذلك في الصحيح بل هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي
جعل الاجماع حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف
وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عنده خلافا لمحمد رحمه الله لان هذا اجماع مجتهد فيه
وفيه شبهة فلهذا نفذه ابو حنيفة وجه قول من اثبت الخلاف ان الحجة اجماع الامة وهي

بسبب اختلاف الناس اهو حجة ام لا

الاول وهو المجلد منها بالاجماع المتأخر ٥

بدل امرنا ٥

وجه التمسك بهذه الآية سيأتي بعد ورقة ٥

تعم الحي والميت فكان المخالف من الامة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله
وهذا لان ذلك المخالف لو كان حيا لم ينعقد الاجماع بدونه بحجته لا بحيوته وحجته باقية
بعد الوفاة ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليله لانه يصير قوله مخالفا للاجماع فيكون
خطاء بيقين واعتقاد الخطاء حقا ضلال ولا يجوز تضليل ابن عباس رضي الله عنهما في مسئلة
العول وقد قال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية ونوى ثلاثا ثم جامعها في العدة وقال علمت
انها علي حرام لم يحد لان عمر رضي الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد اجمعنا بخلافه
فنية الثلاث صحيحة بلا خلاف بين الامة اليوم ولو سقط قول السابق لانقطعت الشبهة
كالآية المنسوخة لا يبقى شبهة في استباحة المنسوخ ولنا ان اجماع هذه الامة انما صار
حجة بجعلهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واذا كان كذلك تبين باجماع
الخلف ان ما سواه خطاء ولا يصير المخالف ضالا لان الاجماع هو الحجة التي يضل المرء بمخالفتها
وما وجد الاجماع حالة الخلاف منه فكيف ينسب الى الضلال وهذا الخلاف وجد بين الصحابة
فعرض على النبي عليه السلام فرد قول البعض فانه لا يصير ضالا بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام
الا ترى ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد نزلت آية التوجه الى الكعبة فاتاهم
آت وهم في الصلاة فاخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة في صلاتهم فبلغ ذلك رسول الله فجوّز
صلاتهم ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ وقوله ان حجته باقية بعده قلنا نسخت
لانعقاد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينسخ ذلك القياس وانما اسقط محمد الحد
في تلك المسئلة للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف الناس في هذا الاجماع اهو حجة
ام لا والحدود تندرئ بالشبهات والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
وقال بعضهم لا عبرة بمخالفة الاقل لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم
يعني ما عليه عامة المؤمنين وفيه اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض قول الجماعة وقوله
عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ففي هذا دليل على انعقاد الاجماع باجماع الاكثر
اذ لو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته اياهم ولنا ان
اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن
اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب
والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب معه والخطاء مع غيره والمروي محمول على ما اذا خالف بعد

انعقاد الاجماع بقول الكل ومعنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم كل الامة ممن هو
امة مطلق وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة وعن ابي خازم القاضي ان اجماع الخلفاء
الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ وجوابه ما بينا وحكمه في الاصل ان ثبت المراد به شرعا على
سبيل اليقين كرامة لهذه الامة لا قياسا فان اليهود والنصارى والمجوس اجمعوا على اشياء
كانت باطلة وقال النظام والقاشاني من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة
في حق العمل لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم واذا كان قول كل واحد منهم على
الانفراد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطاء فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب
العلم اذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم كما في الجوز واللوز ولنا قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا الاية الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار
ثم قول الرسول موجب للعلم قطعا فكذا ما اجتمع عليه المؤمنون ولا يقال المراد به حال اجتماع
الخصلتين لان الاول منهما يكفي لاستيجاب النار فكذا الثانيه والا لا يفيد الجمع بينهما وقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب
الحقية فيما اجتمعوا لان كلمة خير بمعنى افعل فدل انهم اذا اجمعوا على شيء اصابوا الحق
الذي هو حق عند الله تعالى وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل المرضي قال الله تعالى
قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطاء
ليس بمرضي عند الله تعالى وان كان المجتهد يعذر في حق العمل ويوجر على قدر ما طلب الحق بالدليل
وقال لتكونوا شهداء على الناس والشهادة على الناس يقتضي الاصابة والحقية اذا كانت
شهادة جامعة للدنيا والاخرة وهذا لان الكلام محمول على الحقيقة والشاهد مطلقا من ينطق
عن علم ويكون قوله حجة لانه ذات قام به الشهادة وهي الاخبار عن مشاهدة وعيان لا عن
تخمين وحسبان فان قلت الاية وردت في احكام الاخرة او في نقل القرآن والاخبار
قلنا لا تفصيل في الاية ولانه لا ذكر للمشهود به فتعيين المشهود به زيادة وانها كالنسخ
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فان قلت هو محمول على الكفر قلت
عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة اي في الايمان والشرايع جميعا فكذا لا يجوز اجتماعهم

التخمين القول بالحدس

على الضلال في الاول فكذا في الثاني وامر النبي عليه السلام ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عايشة انه رجل
رقيق فمر عمر ليصلي بالناس فقال النبي عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون جعل اباءهم كاباء الله تعالى
ولما سئل عن الخميرة التي يتعاطاها الجيران قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما
رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة
باخبار الآحاد قلت الاخبار في هذا الباب كثيرة بلغ حد التواتر وموجب الكل واحد فثبت
العلم بكون الاجماع حجة قاطعة كما في شجاعة علي وجود حاتم وغير ذلك ولان الله تعالى جعل رسولنا خاتم
النبيين وحكم ببقاء شريعته الى قيام القيامة والى ذلك اشار بقوله لا تزال طايفة من امتي على الحق ظاهرين
حتى تقوم الساعة ولو جاز الخطاء على اجماعهم وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام لبطل وعد الثبات على الحق
فوجب عصمة الامة من الاجتماع على الضلالة فكان اجماعهم صوابا بيقين فان قلت لا خلاف في اجماع
انعقد عن راي او خبر الواحد وهما لا يوجبان العلم فكيف اوجب العلم اجماع تفرع عنهما قلت اتصالهما
بالاجماع وقد ثبت بالادلة ان الكل عصموا عن الباطل كان بمنزلة الاتصال برسول الله عليه السلام وتقريره على
ذلك وغير مستنكر ان لا يصيب الواحد الحق عند الله برايه ويصيبه اذا انضم اليه الآراء الا ترى انه لا يقدر
على حمل شيء ثقيل بنفسه ويقدر عليه مع غيره فيجاوز في المحسوس والمشروع ان يحدث عند الاجتماع ما لم يكن
بالافراد الا ترى ان القاضي اذا قضى في المجتهد برايه يلزم ذلك حتى لا يحتمل النقض صيانة للقضاء الذي
هو من اسباب الدين فلان يثبت هنا ما ادعينا صيانة لاصل الدين كان اولى وسبب الاجماع نوعان
الداعي الى انعقاد الاجماع والناقل الينا والداعي قد يكون من اخبار الآحاد والقياس وقد يكون
من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
بناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعلى جريان
الربوا في الارز وسببه القياس وقال ابن جرير والقاساني من المعتزلة لا ينعقد الا بدليل قطعي
ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم وقال اصحاب
الظواهر ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فكيف
يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس لان
عند وجود المتواتر والكتاب لا احتياج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد عن الالهام
والتوفيق بان يخلق فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب واما السبب الناقل الينا فعلى مثال
نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه كالمتواتر وقد ثبت بدليل فيه شبهة

كخبر المشهود والآحاد فكذا هنا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل
الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فكان يقينا باصله مقدما
على القياس موجبا للعمل دون اليقين مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول على شيء كا
جتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وقول ابن مسعود في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب رسول الله يكبرون
اربعا ومن الفقهاء من ابى النقل بالاحاد في هذا الباب فهذا خطاء بين فان قول النبي عليه السلام
يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الاحاد فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد ثم هو
على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد
ما ثبت بالكتاب او المتواتر لانه لا خلاف فيه فيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي نص
البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه
خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة
خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على
ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول
آخر لا يدل على نفي قول آخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدو اقاويلهم لانهم
اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم
من الفضل والسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم قال الشيخ الامام فخر
الاسلام في هذا الباب والنسخ في ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل وسيستوى في ذلك ان يكون
في عصرين وعصر واحد اعني به في جواز النسخ وقال في باب النسخ واما الاجماع فقد ذكر بعض
المتأخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام و
الاجماع ليس بحجة في حيوته لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان
فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق
بين كلاميه صعب ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ
الاجماع بالاجماع فيجوز او وقع على قول ذلك البعض ما قاله هنا باب
القياس القياس في اللغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة
بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم

يعني وزنا بمعنى

والعلة واعترضوا عليه بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الاصل والفرع في المعدوم
فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء والجواب
انا نمنع تفسير الاصل والفرع بهذا وقيل هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم
عند المجتهد وهو فاسد لان حكم الاصل لا يتصور ان يحصل في الفرع لانه مختص بالاصل ولان
لفظ التحصيل يشعر بان الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد وليس كذلك اذ لا ولاية له في الاثبات
والتحصيل وهذا لان القياس فعل القايس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى في الاصل
كذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم فيه ثابتا ايضا وقيل هو حمل معلوم على معلوم
في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما وذكر لفظ معلوم ليتناول الموجود والمعدوم
واعترضوا عليه بانه ان اراد بالحمل اثبات الحكم فقوله في اثبات الحكم تكرار وان اراد غيره فهو
ضايع لانه يتم باثبات حكم معلوم لمعلوم بامر جامع ولان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في
الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل ولان ايراد كلمة او في التعريفات باطل لما عرف
انها تقتضي الابهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين وقيل هو تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وفيه من الفساد ما فيه وهذا لان حكم الاصل من الحل والحرمة
والجواز والفساد وصف الاصل وتعدية الاوصاف محال ولانه لو تعدى من الاصل الى الفرع لا يبقى
في الاصل بعد التعدية فكان القياس مبطلا لحكم الاصل والمبطلان في لفظ الاتحاد واضح و
لئن قال اي عينيته بالاتحاد في الماهية فنقول لا ذا الاحتراز عن الابهام ويحترز عن مثله في
الحدود والصحيح ان يقال القياس بانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ
الابانة دون الاثبات والتحصيل لان الاثبات من الله تعالى لا من القايس لما مر ولفظ مثل الحكم و
مثل العلة لان عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف الاصل فلا يتصور في غيره
ولفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب والاصل الذي يرد اليه النظاير
يسمى عبرة والقياس مثله فانه رد الشيء الى نظيره وقيل العبرة البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا
تعبرون اي تبينون والقياس مثله فالتبيين المضاف الينا واعمال الراي في معنى المنصوص
عليه ليتبين به الحكم في نظيره فان قلت الاعتبار هو التامل فيما اخبر الله تعالى مما صنعهم
بالامم السالفة قلت هذا مثله لانه امر به ليعتبروا حالهم بحالهم وينزجروا عما ارتكبوا

لئلا يصابوا بما اصابوا فالمقصود بالاعتبار ان يتعظ بالغير اذ السعيد من وعظ بغيره فان
قال الكفرية كونه علة لما استوجبه منصوص عليه فكذلك عندي هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل
قوله عليه السلم في الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فان الحكم ثبت في
الفار اعتبارا بالهرة وانما انكرنا اثبات العلة بالرأي كما قلتم ان الفضل من الحنطة بالحنطة
بعلة الكيل والجنس فالجواب عنه بعد هذا ان شاء الله تعالى وقوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى
فلولا تذكرون فقد جهلهم في ترك قياس النشأة الاخرى على الاولى اذ من قدر على شيء مرة لم
يعجز عنه مرة ثانية فكان دليلا على صحة القياس وقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب
وهو افنا واماتة حسا لكنه حيوة بطريق الاعتبار فان من تأمل في شرع القصاص منعه ذلك
عن مباشرة سببه فسلم صاحبه من قتل وهو من القود فكان في شرع القصاص حيوة النفسين و
كذلك في استيفائه حيوة ايضا فان من قتل رجلا صار القاتل حربا على اولياء القتيل لخوفه على نفسه
منهم فالظاهر انه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بامثاله من السفهاء يدفع الخوف عن نفسه فاذا
استوفي القود اندفع شره عنهم فيكون حيوة لهم من هذا الوجه لان احياء الحي في دفع سبب الهلاك
عنه قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وهذه معان لا تعقل الا باستعمال الرأي
وحديث معاذ معروف فانه عليه السلم قال له حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال
فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله
فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال عليه السلم لابن مسعود اقض بالكتاب
والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برأيك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وهذا لان
قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ما فرطنا في الكتاب من شيء
ومن شرط صحة خبر الواحد ان لا يخالف الكتاب قلنا انما يكون كذلك ان لو قال فان لم يكن فاما
اذا قال فان لم تجد فلا ولانه لما دل الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه السلم وقول الرسول
دال على ان القياس حجة والقياس دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالا على ذلك الحكم بواسطة و
قال عليه السلم لعمر رضي الله عنه لما سأله عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
فقال لا فقال ففيم اذا والاستدلال به انه عليه السلم استعمل القياس اذ المفهوم منه انه عليه السلم
حكم بان القبلة بدون الانزال لا يفسد الصوم كما ان المضمضة بدون الابتلاع لا يفسد الصوم بجامع

عدم حصول المطلوب من المقدمتين ولما استعمل القياس وجب التأسي به لما مر ولان قوله
ارأيت خرج مخرج التقرير فلولا انه عليه السلم قد مهد عند عمر التعبد بالقياس لما قرر
ذلك عليه اذ لا يقال لمن لا يعتقد كون الكتاب حجة اذا سئل عن حكم اليس قد قال الله تعالى كذا وكذا
وقال عليه السلم للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال فدين
الله احق فهذا بيان بطريق الرأي وتعليم للمقايسة ووجه ان الحقين استويا في قبول
النيابة وقبول الحق من النائب من باب اليسر والسهولة وحقوق الله تعالى اقبل لليسر والسهولة
من حقوق العباد لانه اكرم ولان الصحابة عملوا بالقياس فانه روي عن عمر انه كتب الى ابي موسى
اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برأيك وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ولم يرد به التسمية لعلمه انه لا يسمى ابا حقيقة بل جعله كالاب في حجب الاخوة
كما ان ابن الابن كالابن في حجبهم وشبه علي وزيد رضي الله عنهما الاخ والجد بغصني شجرة وجدولي
نهر وسوى بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت واختلفوا في العول والتشريك وقال
كل واحد منهم بالرأي وقال ابن مسعود في قصة بروع اقول فيها برأيي والرأي هو القياس
فان طعن طاعن فقد طعن عن سواء السبيل لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه وهم ائمة
الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه لاستواء الناس في الامر بالاعتبار كما
في ساير الاوامر والنواهي واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كما بينا ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات
وغيرها فيكون دليلا على ان القياس حجة بعبارته وان اريد به الاعتبار في المثلات بحسب
فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وبيانه في قوله وهو ان التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في المعلول في الحكم والمعنى فتأملوا فيما نزل بهؤلاء والسبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا
ان تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل عقوبتهم وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
سائغ والقياس نظيره وهذا لان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها في النص كما انزل المثلات
باسباب قصها ثم دعانا الى التأمل والاعتبار وبيانه في قوله عليه السلم الحنطة بالحنطة اي بيعوا
الحنطة بالحنطة لان الباء حرف الصاق فكان دليلا على اضمار فعل كما في قوله بسم الله اي اقرأ
او افتتح والدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء

اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقائقها

في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظ وهو الاسد الدال
على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة
لذلك الهيكل

لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء الى الاعتبار دعاء الى التأمل

اى بيعوا بسواء بسواء اذ النهى عن الشئ امر بضده ويروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة او الاخبار
من الشارع جارى مجرى الامر والحنطة مكيل قوبل بجنسه اى الحنطة اسم لمكيل اى للشئ يصح ان
يكال وقد قوبل بجنسه حيث قال الحنطة بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط
فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق اى
بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما سبق فى اول الكتاب والبيع مباح بالاجماع
فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط اى اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط والغرض
ان يكون الشئ مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه فالنكاح مباح والاشهاد عليه شرط
عند الاقدام عليه واراد بالمثل القدر بدليل ما ذكر فى حديث آخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة
على الاطلاق غير مرعية اجماعا اى لا يشترط التساوى فى جميع الصفات والجهات فعلم ان
المراد به المثل المقيد وهو المماثلة فى الكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور
قبل المماثلة والمراد بالمماثلة المماثلة فى القدر فكذا الفضل يكون على القدر ضرورة والفضل اسم
لكل زيادة والربوا اسم لزيادة هى حرام وهو فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة مال بمال فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر لفوت المساواة هذا
حكم النص عرفناه بالتأمل فى صيغة النص والداعى اليه القدر والجنس اى اذا عرفنا حكم النص فلا بد
لهذا الحكم من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تأملنا وجدنا الداعى اليه القدر والجنس
لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان يكون امثالا متساوية كيلا يفضى الى تكليف ما ليس
فى الوسع ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل موجود من
المحدثات موجود بصورته ومعناه فكان قيام المماثلة بهما ثم القدر عبارة عن التساوى فى المعيار
فيحصل به المماثلة صورة واليه اشار بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل فى المعانى فتثبت
به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردى ودرهم على ان يكون الدرهم
بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الاعتياض كما فى غير مال الربوا فانها
لما كانت متقومة ثم جاز الاعتياض عنها حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة
الجودة جاز وبالمعقول وهو ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته فى ذاته والحنطة والشعير والتمر
والملح والذهب والفضة لا ينتفع بها الا بهلاكها فكانت منفعتها فى ذواتها لا فى اوصافها فلم يكن اوصافها

متقومة لان التقوم بالانتفاع يكون فما لا يكون منتفعا لا يكون متقوما بخلاف ما ينتفع به بدون
هلاكه لانه ينتفع باصله بوصفه فكان الوصف معتبرا شرطا لا علة اى شرطا لتحقق المماثلة لا علة لها
لان العدم لا يصلح علة لانها عبارة عن معنى يحل بالمحل لا عن اختيار فيتغير به حال المحل والسقوط امر
عدمى فلا يصلح علة لامر وجودى وهو وجوب المماثلة بل المماثلة تثبت بهذين الوصفين وهما
القدر والجنس وصار سائر الاعيان فضلا عن المتماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شئ من
الاعيان بمنزلة شرط الخمر فيفسد به البيع هذا حكم النص عرفناه بالتأمل فيه ولبين ثابت بالرأى اى
ووجدنا الارز وغيره كالدخن والحمص وسائر المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار
وهو نظير المثلات اى العقوبات فالمثلة العقوبة لما بين العقاب والمعاقب عليه من المماثلة وجزاء
سيئة سيئة مثلها فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من
دياركم ما فعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح داعيا اليه لانه
صلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة
لان الاول يدل على ثان بعده ثم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال
قتادة اذا كان آخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس الى ارض الشام وبها تقوم
عليهم القيمة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا يدل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم راوا
انفسهم عاجزين عن ذلك وقوله وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله اى من باس الله فاتيهم الله اى
باسه من حيث لم يحتسبوا من حيث لم يظنوا ولم يخطر ببالهم يدل على ان المحنة والخذلان جزاء
الاعتماد على القوة والاغترار بالشوكة ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص للعمل به فيما
لا نص فيه فكذلك هنا اى فى الشرعيات هذا مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضى الله عنهم
فانهم اتفقوا على ان القياس بالراى على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه حجة من
حجج الشرع لا لنصب الحكم ابتداء وقال داود ومن تابعه من اصحاب الظواهر انه ليس بحجة والعمل به
باطل فى احكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل من قبل
العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلى الا فى العقليات فاما فى الاحكام
الشرعية فلا وقال بعضهم هو دليل ضرورى بدليل انه لا يصار اليه عندكم الا عند عدم الاصول

والضرورة بنا اليه في احكام الشرع لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال وهذا اقرب الى التاويلهم الى الصواب واحتجوا لابطال القياس بالكتاب وهو قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شئ فاخبر ان كل شئ مبين في كتابه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب وقوله اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفي المصير الى القياس قول بان الكتاب غير كاف والسنة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا وكان اولاد السبايا غير رشدة فالنبي عليه السلم ذمهم على قياس ما لم يكن في التورية بما قد كان فنعلم انه غير حجة والمعقول وهو نوعان احدهما المعنى في الدليل اي القياس وهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فتعيينه من بين سائر الاوصاف بالراي لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب او اسقاط او تحليل او تحريم حق الله تع فلا يصح اثبات حق الله تع بما فيه شبهة في الاصل مع ان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن ان ينسب اليه العجز او الحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق وهذا بخلاف خبر الواحد فان اصله كلام النبي وانه يوجب العلم يقينا وانما دخلت الشبهة في طريق الانتقال الينا وقد كان قوله عليه السلم حجة قبل الانتقال الينا فلا يخرج عن ان يكون حجة بهذا الاحتمال وهو كالنص المؤول فان الشبهة تمكنت في تاويلنا فلا يخرج به النص من ان يكون حجة موجبة وثانيهما المعنى في المدلول وهو ما ثبت بالقياس وبيانه ان المدلول طاعة الله تع ولا مدخل للراي في معرفة ما هو طاعة الله تع ولهذا لا يجوز اثبات اصل العبادة بالراي الا ترى ان من المشروعات ما لا يدرك بالعقول كمقادير العبادات والعقوبات كما في الصلوات والزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف ومنها ما هو بخلاف ما يقتضيه راينا كجعل التراب طهورا مع انه يزيد في تشويه الخلقة وايجاب تطهير غير موضع اصابة النجاسة وايجاب الغسل من المني والوضوء من الرجيع والاول مما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته والثاني لا وابقاء الصوم عند الاكل ناسيا مع انه لا ابقاء للشئ مع وجود ما يضاده وايجاب قضاء الصوم دون الصلاة على الحائض مع استوائهما في سقوط الاداء وكاباحة النظر الى شعر الامة الحسناء وحرمته الى شعر الحرة الشوهاء وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن غصب عشرة الاف

الاف دينار وقبول شهادة الشاهدين في القتل وعدمه في الزنا وهو دونه والافتراق بين عدة الطلاق والممات مع ان حال الرحم لا تختلف فيهما ولا يلزم علينا ما ذكرنا اعمال الراي في امر الحرب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على الوجه الاول فلانها من حقوق العباد فيبنى على سببهم فيثبت بدليل فيه شبهة ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم اما غير القبلة فظاهر واما امر القبلة فاصله معرفة اقاليم الارض ومواقع النجوم وهي من حقوق العباد لانهم ينتفعون بمعرفة الاقاليم ومعرفة النجوم في التجارة والزراعة فتبنى على وسعهم ليتوصلوا الى مقصودهم والحكم الشرعي وجوب التوجه الى الكعبة بعد تبين الجهة اما معرفة الجهة فليست من احكام الشرع واما على الثاني فلان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة وبالحواس يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها محسوسة تعرف بالنظر في النجوم وكذا امر الحرب يعرف بمعاينة البصر في الجيش والات الحرب والاسلحة المعدة لها والمعركة الصالحة والرجال المقاتلة وكذا قيم المتلفات تعرف بالهيآت الحسية فان قيمة الشئ يعرف بنظايره وذلك يعرف بمعاينة البصر وكذا مهر المثل انما يعرف بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدناها مثل نساء عشيرتها في السن والجمال والمال والحسب والنسب عرفنا ان مهرها مثل مهورهن وطريق العلم بها الحس فكان يقينا باصله على مثال الكتاب والسنة وحاصل ما قلنا وهو الحجر من القياس المحافظة على النصوص والتامل في معانيها وفي المحافظة على النصوص اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التامل في معانيها جمة لا ينفصل الراي عنها وان فيه اعمار قالب الشريعة احياء القالب اذ لا يحيى القالب الا باستعمال الراي في معاني النصوص فكان في اظهار القالب موت البدع وفي حيوة القالب سقوط الهوى فيتم امر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى فكان في ذلك قوام الدين ونجاة المؤمنين ولان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس ممكن وذلك دليل صحيح قال الله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فالله تع امره بالاحتجاج بالاصل الاباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما اوحي اليه لانها اصل بقوله تع هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فالاضافة بلام التمليك ادل على اثبات صفة الحل من التنصيص على الاباحة وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحرب وامر الكعبة وتقويم المتلفات لان العمل بالاصل غير ممكن ثم لان مقتضى الاستصحاب ترك الخروج الى الغزو عملا بالاصل وان خرج ونزل في مفازة فمقتضاه المكث ثم وكذا في امر الكعبة الاصل عدم الاستقبال اليها وكذا في تقويم المتلفات الاصل عدم الضمان

وفيه فتح باب العدوان ولا يلزم على ما ذكرنا ان القياس ليس لحجة الاعتبار بمن مضى من القرون فيما لحقهم من المثلات والكرامات ليمتنعوا عما كان مهلكا من كان قبلهم حتى لا يهلكوا مثلهم او يقدموا على ما كان سببا لاستجلاب الكرامة لمن كان قبلهم فينا لو اشل ذلك لان ذلك مما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك او بحاسة السمع بان سمع انهم فعلوا كذا فاصابهم كذا فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وهو قوله فاعتبروا يا اولى الابصار وعلى امر الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام اصحابه فان الله تعالى امره بها في تدبير الحرب بقوله وشاورهم في الامر اى في امر الحرب والمروى عنه الشورى في باب الحرب لا في شئ من الاحكام فيظهر به انسداد باب الشورى في معرفة الاحكام والجواب ان الكتاب تبيان لكل شئ لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الآيات الاخر اذ القياس منزل في كتاب الله تعالى نصا او دلالة لما بينا انه نظير الاعتبار المامور به على ان المراد بالكتاب في الآيتين المتوسطتين اللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل بالكتاب في الحقيقة على ان المنهى عنه هو قياس ما لم يكن في التورية بما كان فيها ونحن نقيس ما كان بما كان لانا نبين ان حكم النص بمعنى هو ثابت في الفرع او يكون الذم باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم وفرقهم بين ما هو حق الله تعالى وبين حق العباد ضائع لان المطلوب ههنا جهة القبلة لاداء ما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراى فيه اما بتحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وفرقهم بين الخبر والعلة لا نقول ان الوصف الذى هو علة عند الله تعالى موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوى وكما احتملت الرواية الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا وهو ان القياس حجة اثبات الاحكام بظواهر النصوص تصديقا لها واثبات معانيها طمانينة للقلوب وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام النصوص حيث اثبتنا الاحكام بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها تعظيم حدود النص ومحافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة الاحكام التى تضمنتها المعانى وفيه جمع بين الاصول والفروع وهو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال اى لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخطى الحق وقع في الضلال وما للخصم الا التمسك بالجهل وهو استصحاب الحال

لانه انما صار حجة عندهم للجهل بالدليل المزيل دون العلم بالدليل المبقى والشبهة في تعليق الحكم بمعنى من المعانى اذ في التعيين احتمال الجواز ان لا يكون هذا المعين علته ومثله جائز بالاجماع الا ترى ان الاحكام تتعلق بالآية المأولة والعام المخصوص وخبر الواحد مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق وما ثبت من العلم بالقياس بالوصف المؤثر فوق ما يثبت باستصحاب الحال لان الثابت بالقياس يستند الى دليل قائم والثابت بالاستصحاب يستند الى عدم الدليل المزيل لانه انما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وذا مما لا يعلم يقينا لجواز ان يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغه وانما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما مر ان القياس اقوى منه ولا يصار الى الادنى عند تعذر المصير الى الاقوى وثبت بما ذكرنا ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين وقولهم ان من المشروعات ما لا يعقل قلنا انما يجوز القياس فيما يكون معقول المعنى فاما فيما لا يعقل المعنى فلا واما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور علم منكر في موضع النفى فيعم فقد نهى عن قفو ما ليس له به علم بوجه والقياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد وبالاتفاق وجوب العمل لا يتوقف على علم اليقين فالعمل بخبر الواحد والآية المأولة والعام المخصوص والشهادات في مجالس الحكام واجب مع فقدان علم اليقين على انهم قد جوزوا العمل باستصحاب الحال وانه لا يوجب العلم واما قوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق فنقول القول بالقياس حق من الوجه الذى بينا

قال مشائخنا القياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو ايقاع آلة التاديب في محل صالح له والمعنى يعقل بدلالته وهو الايلام حتى لو حلف ان لا يضرب امرأته فخنقها او عضها يحنث وان لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير والتمثيل وذلك ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجرى بين المناظرين قياسا ومقايسة لان كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا وهو من قاس يقيس وقد يكون مصدرا من قايس يقايس مقايسة وقياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه بنظر القلب يصاب وقد يسمى اجتهادا لان ببذل المجهود يحصل هذا المقصود والكلام من اطلاق اسم السبب على المسبب واما الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع اى سبب الادراك كقوله عليه السلام الولد مبخلة مجبنة ومفصل من مفاصله وبيان ذلك ان الله تعالى

كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول اى الكتاب والسنة والاجماع
شهودا فهى شهود الله تعالى على احكامه بمنزلة الشهود فى الدعاوى ومعنى النصوص هو شهادتها
بمنزلة شهادة الشاهد وهو العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولابد من صلاحية الاصول
وهو كونها صالحة للتعليل بان لايكون مخصوصا كشهادة خزيمة وان يكون معقول المعنى
كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولابد من صلاح الشهادة وذلك بان يكون
ملائما للحكم وهو ثوانيه على حسب ما اختلف فيه كصلاح شهادة الشاهد بلفظة اشهد لا باعلم
او ايتقن وهو معنى قول فخر الاسلام وعدالته واستقامته للحكم المطلوب ان تكون على موافقة
الدعوى حتى اذا ادعى المدعى ان له على فلان الف درهم وشهد الشاهدان بان له على فلان الف
دينار لا يصح لعدم المطابقة فكذا هنا ينبغى ان يكون الجامع مطابقا للحكم المدعى ثم يجوز ان
يكون قوله وعدالته واستقامته من قبيل الترادف اذ العدالة هى الاستقامة يقال طريق
عدل اى مستقيم ويجوز ان ترجع العدالة الى الشاهد والاستقامة الى الشهادة والاول
اظهر لما فيه من تفويت الضمير ولابد من طالب للحكم على مثال المدعى وهو القايس ولابد من مطلوب
وهو الحكم الشرعى ولابد من مقضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا اذ القياس
لا يوجب العمل قطعا ليجعل العقد اصلا بل هو دليل موجب للعمل فكان العمل بالبدن اصلا
وعقد القلب ضرورة هذا اذا حاج نفسه فاما اذا حاج غيره فهو اخص بمثال المناظرين بمثال
المتخاصمين فى حقوق الناس ولابد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب فهو حاكم قصدا او محكوم عليه
ضرورة ومثله جايز كما فى الشهادة بهلال رمضان فانه اذا قضى القاضى بها يلزم الصوم جميع
الناس قصدا ويلزم القاضى ضمنا واذا ثبت ذلك بقى للمشهود عليه ولاية الدفع كما فى الدعاوى
فان المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة لان تمام الالزام انما يظهر بالعجز عن الدفع
وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط والتقرير فنقول الخارج النجس من غير السبيلين ناقض
للوضوء والشاهد عليه قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط والشهادة خروج النجاسة وهذا
النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض اذا خرج من ثقبة تحت السرة عند
انسداد السبيلين فلا تعدية بلا تعليل والوصف صالح ايضا لان الخارج بدون النجاسة
لا يؤثر كالبزاق والمخاط وكذا النجاسة بدون الخارج والا كان منقضا الطهارة
فى جميع الاحوال وقد ظهرت عدالة الوصف لان النبى عليه السلام علل بها حيث قال انها دم عرق

انفجر فتوضئ لكل صلاة فالدم يشعر بالنجاسة والانفجار بالخروج وطالب الحكم ابو حنيفة رحمه الله
والمطلوب انتقاض الطهارة والمقضى عليه المخالف له فى المسئلة او القلب والقاضى القلب واعلم
انا اذا قسنا الذرة على البر فى تحريم بيعه بجنسه متفاضلا فاصل القياس عند الفقهاء
محل الحكم المنصوص وهو البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم والفرع عند الفقهاء
عبارة عن محل الخلاف وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب اثباته
والاصول اى النصوص فى الاصل معلولة الا انه لابد فى ذلك من دلالة التمييز ولابد قبل ذلك
اى قبل دلالة التمييز من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى معلول وهذا يظهر فى مسئلة الذهب والفضة فانا
نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس فان استدل مستدل من اصحابنا بان هذا النص معلول لان الاصل
فى النصوص التعليل فانه لا يصح حتى يبين بالدليل ان النص الوارد فيهما معلول فى الحال وقال بعض العلماء
هى غير معلولة فى الاصل الا بدليل لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبالتعليل ينتقل الى معناه و
ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا بدليل ولان الاوصاف متعارضة
اذ التعليل بالقدر والجنس يقتضى حكما خلاف ما يقتضيه التعليل بالطعم لان الاول يقتضى جريان الربوا فى
الجص والنورة وعدم جريانه فى القليل من المطعوم والتعليل بالطعم على العكس وباعتبار التعارض لا يتعين
وصف منها والتعليل غير ممكن بالكل جمعا لان ذا لا يوجد الا فى المنصوص عليه فينسد باب القياس
ولكل وصف محتمل اى يحتمل ان يكون علة ويحتمل ان لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال فكان
الوصف اصلا وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن الا مانع لان الدلايل التى جعلت القياس حجة جعلت
النص معلولا فى اصله اذ لا قياس الا بعلة ولما لم يتصور القياس بكل الاوصاف لما مر والنص لم يفصل
بين وصف ووصف وفى التعيين امتياز بلا دليل صار كل وصف علة الا لمانع كالخبر لما كان حجة وانما
ثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعذر صارت رواية كل عدل حجة الا لمانع ولما صار القياس حجة
صار التعليل فى النصوص اصلا فلا يترك هذا الاصل باحتمال ان لا يكون معلولا وقولهم ان فى التعليل ترك
الحقيقة لان الحكم به ينتقل عن النص الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة قلنا التعليل لاثبات حكم الفرع
فاما الحكم فى المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان قبل التعليل اذ من شرط صحة التعليل
ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل معمولا به بنصه لا بالعلة وقال بعضهم هى معلولة لكن لابد من
دليل يميز الوصف الذى هو علة من غيره لانه لما ثبت ان النصوص معلولة فى الاصل وبطل التعليل بكل الاوصاف
لانه ما شرع الا للقياس مرة وللمنع من الحاق الغير به اخرى عند الشافعى لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة

وهذا انسد باب القياس اصلا وهو مفتوح وجب التعليل بواحد من الجملة بعد سقوطها وهذا الواحد مجهول
لا يمكن العمل به حتى يمتاز عن غيره فلا بد من دليل يوجب تمييز الوصف الذي هو علة من غيره وهذا
اشبه بمذهب الشافعي فانه جعل استصحاب الحال حجة على الغير وهذا كذلك لانه اكتفى بان
الاصل في النصوص التعليل ولم يحتج الى دليل يدل على انه في الحال معلول وقلنا نحن ان دليل التمييز
شرط كما قال الشافعي ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا للحال لان
الاصول وان كانت معلولة في الاصل الا انه يحتمل ان لا يكون هذا النص معلولا لان من النصوص ما هو
غير معلول فاحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان الاصل في النصوص التعليل
لم يسقط بالاحتمال ولكن لا يبقى حجة على غيره وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى يقوم الدليل على انه
شاهد في الحال وهو نظير استصحاب الحال فانا جعلنا المفقود حيا بالاستصحاب حتى لا يرث منه
احد ولكن لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة فان قيل
الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب مع انه قد ظهرت خصوصيته في بعض الافعال ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في
كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به الا بعد قيام الدليل قلنا الدليل الذي اوجب الاقتداء به عليه السلام
كونه نبيا وانه قائم في جميع الاحوال ولا احتمال في كونه نبيا فوجب الاقتداء به لوجود الدليل الموجب
للاقتداء قطعا والخصوص ثبت بدليله في بعض احواله افعاله فيبقى في الباقي على عمومه كالنص العام
اذا خص منه شيء يبقى العام فيما وراء المخصوص واجب العمل به فاما هنا فالنص المعلول شاهد واحتمل
ان لا يكون معلولا فكان الاحتمال واقعا في نفس ما هو حجة فلا يصير حجة على الغير مع هذا الاحتمال ثم
الاحتمال في العمل بما ثبت حجة اولا في تعليل النص بمعنى الابتلاء ولكن الابتلاء بالنص الذي هو غير
معلول اظهر لما عرف فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل على ان هذا النص معلول
في الحال ولا يجوز الاكتفاء بما ثبت بالراي ان الاصل في النصوص التعليل فاما الرسول عليه السلام فانما
بعث للاقتداء مطلقا قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولا معارض لهذا الدليل
القطعي فلم يبطل وجوب الاقتداء بالاحتمال وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما
بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل فلا يصح منا الاستدلال
بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص في الحال معلول والدليل
عليه ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الربوا اي يتحقق
الربوا في هذه الاموال عند فوته الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين

بالدين فانه حرام بنهي النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل الآخر هنا لاشتراط المساواة
اذ المساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام مثلا بمثل وللنقد مزية على النسيئة عرفا
فوجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا يؤيد قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة ووجدنا
هذا الحكم اعني التعيين متعديا عنه فان الشافعي رضي الله عنه يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع
اختلاف الجنس ونحن لا نجوز بيع قفيز بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان
كان موصوفا لان بترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في اليد باليد وشرطنا قبض راس مال السلم
في المجلس لتحقيق معنى التعيين فعرفنا انه معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فقد صح التعدي فيما ذكرنا ولم
تكن الثمنية مانعة فكذا لا تصير الثمنية مانعة فيما نحن فيه وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس لان ربوا
الفضل اثبت منه لانه حقيقة وذا شبهة وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول وليس له دليل دال
على كونه معلولا بل الدليل وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب دال على انه غير
معلول اذ كونه معلولا ينافي كونها محرمة لعينها واثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة
المسكرة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر الا ترى انه لا تثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر
مستحله ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر لكنه ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
لنوع احتياط فلا يظهر به كون النص معلولا ومثال ما ذكرنا من كون النص معلولا لوجود حكمه متعديا
الى غيره وطعن الخصم بكونه معلولا بالشاهد اذا طعن فيه بالجهل بحدود الشريعة فانه تقبل شهادته
ويبطل الطعن به لان الجهل لا يسقط الولاية والشهادة من باب الولاية واذا طعن الشاهد بالرق
صح الطعن لانه يخرج به من ان يكون اهلا للولاية فكذا هنا متى وجدنا النص شاهدا ووجدنا حكمه
متعديا مع طعنه بالثمنية بطل طعنه ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم
بظاهر الحرية حتى تثبت حريته بالحجة فكذا اذا طعن بان النص غير معلول يصح ويحتاج الى اقامة
الدليل على انه معلول في الحال ولا يجوز الحكم بكون الاصل معلولا باعتبار ان الاصل في النصوص التعليل
كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن بالرق باعتبار ان الاصل في الآدمي الحرية الا بعد
اقامة البينة بانه حر في الحال ثم تعليل النص قد يكون بالنص لقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء
منكم وقول النبي عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقوله انها من الطوافين وقد يكون بفحوى
النص كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما
بقي وان كان مائعا فاريقوه فيه اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وخبر الربوا

من هذا القبيل كما بيّنا ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بمعناه لما انه وضع للافهام فما لا يفيد
يكون لغوًا ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولم
يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به لان المقصود هو الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف
الى الحر ثم لا يبقى الا الدفع وقدمنا الشرط وان كان خارجا على الركن وان كان ذاتيا لتقدمه عليه
طبعًا فيتقدم عليه وضعا فشرطه ان لا يكون الاصل اى المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون
منفردا بالحكم بنص آخر اوجب خصوصيته به والمراد ان لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه متى
ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلا له لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص
الثابت بالنص الآخر فكان هذا تعليلا فى معارضة النص لدفع حكمه والتعليل فى معارضة النص مردود
كشهادة خزيمة فان الله تعالى شرط العدد فى الشهادات بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
واشهدوا ذوى عدل منكم ثم خص النبى عليه السلم خزيمة بقبول شهادته وحده وجعل شهادته شهادة
رجلين وقال من شهد له خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين كرامة له وقد اشتهر فيما بين الصحابة
بهذه الفضيلة فصار هو مخصوصا بهذا النص عن النصوص العامة فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك
الحكم فى شهادة غير خزيمة ممن هو مثله او فوقه فى الفضيلة لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطل
خصوصيته الثابتة بالنص كرامة وهذا لا يجوز وكذا الله تعالى اباح النكاح وقصره على اربع نسوة حيث
قال مثنى وثلاث ورباع والموضع موضع الحاجة الى البيان فلو كان الزائد على المذكور مشروعا
لبيّنه وثبت اختصاص النبى عليه السلم بتسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له لان فيه اثبات الولاية
على الحرة وهذا اكرام واى اكرام فلم يصح تعديته الى غيره بالتعليل لان فيه ابطال خصوصيته
وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضى محلا مملوكا مقدورا حيث قال عليه السلم لا تبع ما ليس عندك ونهى
عن بيع ما ليس عند الانسان وانما اراد به ما ليس بمملوك له لانه اذا باع شيئا عنده وهو لا يملكه
ثم اشتراه وسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الاصل فى السلم وان لم يكن المسلم فيه فى ملكه ولا فى يده بالنص
وهو قوله عليه السلم من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص
الا مؤجلا فلا يصار الى التعليل بان يقال ان السلم نوع بيع فيجوز حالا كالبيع لان فيه ابطال الخصوص
الثابت بالنص بالتعليل وكذلك شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله ان تبتغوا باموالكم ثم ظهرت
خصوصية النبى عليه السلم بالنكاح بغير مهر بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يكن ذلك قابلا

للتعليل وقال الشافعى رضى الله عنه لما صح نكاح النبى عليه السلم بلفظ الهبة على سبيل الخصوص
بقوله خالصة لك من دون المؤمنين لم يجز التعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره وقلنا تفسيرها
هبة خالصة لك بلا مهر لان فعل الهبة يقتضى مصدرا فقوله خالصة نعت ذلك المصدر المحذوف
والدليل عليه قوله فى آخر الآية لكيلا يكون عليك حرج اى ضيق وهو متصل بقوله خالصة لك
من دون المؤمنين والحرج انما يكون فى لزوم المهر لا فى انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ
وقال فى حق امته قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم وما ملكت ايمانهم اى ما اوجبنا من
المهر على امتك فى زوجاتهم وهذه الجملة اعتراضية او يقول خالصة حال من الضمير فى وهبت
نفسها خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك فلا تاذى بكون الغير شريكا لك فى الفراش من حيث
الزمان دليله قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا
وهذا لان الخصوصية لرسول الله عليه السلم انما تقع بما فيه ضرب كرامة والكرامة فى الاختصاص
بالتكلم بلفظ دون لفظ وانما الكرامة فى ان لا يجب المهر ولا تحل لاحد بعده وقد ابطلنا
التعليل من حيث ثبت كرامة وهو فيما قلنا لا فيما قاله وكذلك ثبوت المالية والتقوم للمنافع
فى عقد الاجارة حكم خاص ثبت بالنص وهو قوله تعالى فاتوهن اجورهن وقوله على ان تاجرنى
ثمانى حجج فلم يقبل التعليل لان مالية الاشياء لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق
الاحراز ولا يتصور احراز المنافع لانها اعراض لا تبقى فانها وجدت تلاشت واضمحلت ولان
التقوم عبارة عن اعتدال المعانى اذ لا اعتبار للصور فى باب التقوم فان خمسة الدنانير تعادل
الثوب الذى قيمته خمسة دنانير وان اختلفا صورة ولا معادلة بين الاعيان والمنافع
فالمنافع اعراض لا تبقى زمانين ولا تقوم بنفسها والاعيان جواهر تبقى ازمنة وتقوم بنفسها
وبين ما يبقى ويقوم بنفسه وما لا يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم فلم يصح ابطال حكم الخصوص
بالتعليل وقول فخر الاسلام رحمه الله وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية فى باب
عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس الى ان قال فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل مشتبه
فان اول كلامه يدل على انه من قبيل الثانى من الشروط واخره يدل على انه من قبيل ما نحن بصدده
وكانه لما علم ان هذه المسئلة مما يصلح ايراده فى القسمين اومأ اليه بما ذكر والله اعلم وان لا
يكون معدولا به عن القياس لان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فمتى ثبت حكم النص على
وجه يرده القياس الشرعى لم يجز اثباته فى الفرع بالقياس كالنص النافى للحكم لم يجز اثباته .

كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم فات بالاكل ناسيا لان ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج واداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق وانما بقينا الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه السلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص وهو قوله عليه السلم الفطر مما دخل كما زعم البعض فان عنده هذا من جنس تخصيص العلة لان الفطر جعل كلا فطر حكما ولو كان مخصوصا من النص لكان الفطر ثابتا وتخلف الحكم فيه بالمخصص فلم يصح التعليل ليتعدى الحكم فيه الى المخطي والمكره وهو معدول به عن القياس فيصير التعليل لضد ما وضع له اذ القياس يقتضي ثبوت الفطر فالتعليل لبقاء الصوم يكون لضد ما وضع له التعليل اذ بقاء الصوم مع فواته ضده وهذا لا يجوز كما لا يصلح ان يكون النص الراي في مثبتا وانما ثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بدلالة النص لا بالتعليل لان الاكل والجماع سواء في قيام الصوم بالكف عنهما اذ هو لهما تحت امر واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الثلثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء الثلثة فكان ورود النص في احدهما ورودا في الآخر دلالة لما عرف ان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للآخر ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوامين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الآخر للاستواء بينهما والدليل على ان الحكم في الوقاع ثابت بدلالة النص ان كل من سمع قوله عليه السلم فانما اطعمك الله وسقاك يفهم منه ان الناسي غير جان على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يبق الصايم فانكا حرمة الصوم حتى يصير جانيا ولا على الطعام لانه ليس محل الجناية والجماع مثله لان المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد ولا على المراة فيثبت الحكم الوارد ثم في الجماع بدلالة النص لا بالتعليل واما الخطاء والكره فلا يساوي النسيان لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا والخطاء مما يمكن الاحتراز عنه وانما يقع المرء فيه بضرب تقصير منه وهو ذاكر للصوم والكره جاء من قبل من له الحق والمكره في الاقدام على ما اكره عليه مختار وهو ذاكر للصوم ايضا ولهذا كانت العزيمة في حقه ان لا يفطر ولو صبر على ذلك حتى قتل يثاب عليه وهذا آية كونه مختارا فلم يكن ورود النص في النسيان ورودا فيهما دلالة وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس لانه يقتضي حرمته لانه ترك الشرط ولان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه مطلق بالحديث وهو قوله عليه السلم تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم على انا جعلناه مسميا حكما لكونه معذورا غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى فلم يجز تعليله لتعدية الحكم الى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة وكذا حديث الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فاعطاه رسول الله عليه السلم ما يكفر به فذكر حاجته وفقره فقال رسول الله عليه السلم كلا انت واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس لان التكفير انما يكون بما يقع عليه من بدني او مالي لا بما يقع له لان شرعيته للزجر وهو بالاول لا بالثاني فان قلت قول فخر الاسلام كان الاعرابي به مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل مشعر بان هذا من القسم الاول فلم اورده في القسم الثاني قلت يجوز ايراده في القسمين لانه حيث ان الاعرابي كان مخصوصا به حيث قال يجزيك ولا يجزي احدا بعدك من القسم الاول ومن حيث انه ثبت معدولا به عن القياس كان من القسم الثاني فالشيخ بايراده في هذا القسم وبقوله كان الاعرابي به مخصوصا بالنص اشار الى هذا المعنى فتامل تفهم ولا تحمل كلام السلف الا على الصحة والسداد وان كان الله تعالى اعلم بما اراد ومن الناس من ظن ان المستحسنات من هذا القبيل اي كلها معدول به عن القياس وليس كذلك فمن المستحسنات ما ثبت بقياس خفي فكيف يكون معدولا به عن القياس وسيرد عليك بيانه على الاستقصاء ومن الناس من زعم ان الاصل اذا عارضه اصول بخلافه كان معدولا به عن القياس وليس كذلك لان تفسير المعدول به عن القياس ان لا يكون معقول المعنى اصلا فاذا وافق اصلا من الاصول كان معقول المعنى اذ التعليل لا يقتضي عددا من الاصول بل يقتضي اصلا واحدا وقد وجد فيصح التعليل بهذا الاصل وان خالفه اصول وهذا لان الاصل بمنزلة راوي الحديث والوصف الذي يجعل علة بمنزلة الحديث ورواية الحديث تصح من راو واحد الا ان الاصول اذا كثرت اوجبت ترجيحا عند المقابلة كالخبر يترجح بكثرة الرواة فان المشهور يترجح على خبر الواحد لان اتصاله برسول الله اثبت والخبر انما صار حجة بالاتصال فكذا الوصف انما صار علة لرجوعه الى الاصل فمهما كان اصوله اكثر كان اقوى وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه لان القياس محاذاة بين شيئين اعني الفرع والاصل فلا يتصور ثبوته في شيء واحد ولا اذا لم يكونا نظيرين اذ محل الانفعال شرط كل فعل كالصدمة انما تكون ضربا اذا صادفت حيا وانما كون الحكم شرعيا فلان الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا وبمثل هذا القياس لا يعرف الا حكم الشرع اذ الطب او اللغة لا يعرف بمثل هذا القياس وهذا الشرط واحد ايضا

لكنه جملة تفصيلا فانه مشتمل على خمسة مباحث وسيجئ بيانها والخلاف فيها ان شاء الله احدها
ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقول
الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا لانه ليس
بحكم شرعي وعن ابن سريج وجماعة من اصحاب الشافعي رحمه الله انه يجوز اثبات الاسماء
بالقياس الشرعي ثم ترتب الاحكام عليها قالوا قد عرفنا ان من الاحكام ما ثبت بطريق الاجتهاد
فلا يمتنع مثله في الاسماء وهذا في الاسماء المشتقة واضح وذلك لانا متى عرفنا الاسم مشتقا من معنى
ثم وجدنا ذلك المعنى في محل اخر ينبغي ان يسوغ اطلاق ذلك الاسم عليه كما قلتم في الشرعيات
فانا لما عرفنا تحريم التفاضل في البر وعرفنا ان ذلك ما كان لكونه برا بل لكونه مكيل جنس
ثم وجدنا تلك العلة في غيره اثبتنا ذلك الحكم في غيره بالقياس فكذا هنا لما عرفنا ان اهل
اللغة اطلقوا اسم الزنا لمعنى ووجد ذلك المعنى في غيره جاز اطلاق ذلك الاسم عليه قياسا ولنا
الاسماء كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واذا كانت توقيفية لا يمكن اثباتها
قياسا لان النص موجود في جميعها وقياس المنصوص على المنصوص باطل لان فيه ابطال النص
ان خالفه ولا يفيد ان وافقه وهذا بخلاف الاحكام لانه لا نص في الفروع منها ولا بد من معرفة
حكم الفروع فلهذا صير الى القياس فيها ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها
تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه وحكي عن البعض انه كان يقول اني ابين المعنى في كل اسم لغة انه
لماذا وضع ذلك الاسم لما يسمى به فقيل له لماذا يسمى الجرجير جرجيرا فقال لانه يتجرجر اذا
ظهر على وجه الارض اي يتحرك فقيل له فاللحية تتحرك ايضا ولا تسمى جرجيرا ثم قيل له لماذا سميت
القارورة قارورة فقال لانه يستقر فيه المائع فقيل له فالجو فيستقر المائع فيه ايضا ولا يسمى
قارورة وكذا النهر والحوض والكوز ولا لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة باعتبار ان الخمر انما
سميت خمرا لمخامرتها العقل ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل وهذه الاشربة
تساوي الخمر في هذا المعنى لما بينا ولان المخامرة حاصلة في الابيون ولا يسمى خمرا ولا لاثبات
اسم السارق للنباش باعتبار ان كل واحد منهما آخذ مال الغير على سبيل الخفية لما ان القطع
لا يجب بالاجماع بدون اسم السرقة وقد عدم الاسم فيه بمعناه لان السرقة اسم للاخذ على وجه
يسارق عين صاحبه وذا لا يتصور في الكفن لان صاحبه ميت فكيف يسارق عينه وامتنع القياس
الشرعي لاثبات الاسم لما بينا فامتنع القطع ضرورة وهذا لان الاسماء ضربان حقيقة

ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وانه لا يعرف الا بالسماع من اهل اللغة وسبب المجاز استعارة
العرب الاسم لاسم وقد علمنا ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في
احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي يدرك به حكم الشرع وعلى هذا قلنا
الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة الفاظ الطلاق للعتاق باطل وانما يشتغل فيه بالتامل
فيما هو طريق الاستعارة عند اهل اللغة اذ الاستعارة باب من اللغة فلا تنال الا بالتامل في
المعاني اللغوية فبطل قولهم ان كل واحد منهما مما يصح تعليقه بالاخطار فيجوز اقامة احدهما مقام
الآخر لان الطلاق وضع لمعنى خاص لغة وكذا العتاق فلم يجز اقامة احدهما مقام الآخر بمعان
شرعية وانما يجوز بمعان لغوية وكذلك الاشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة في الفاظ
التمليك كالبيع والهبة للنكاح باطل لان النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة فلا يجوز لفظ
النكاح والحاق الهبة والبيع به بمعان شرعية بل يلحق به بمعان لغوية وكذلك في اثبات استعارة
لفظ النسب بان يقول هذا ابني لا يشتغل فيه بالقياس الشرعي وكذا التعليل بشرط التمليك
في الاطعام في الكفارات قياسا على الكسوة باطل لان الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه ولا
مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة وانما الطريق فيه التامل في معنى اللفظ لغة و
معنى الاطعام جعل الغير طاعما لانه فعل متعد لازمه طعم وذلك يحصل بالتمكين وانما يجوز التمليك فيه
بدلالة النص كما قررناه في مباحث الكتاب واما الكسوة فاسم للثوب دون فعل اللبس ودون
منفعة الثوب وباسم الثوب لا يحصل التكفير وانما يحصل التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك فاما
الاباحة ففعل يوجد في منفعته لا في عينه وثانيها التعدية فان التعليل بما لا يتعدى لا يجوز عندنا
وعند الشافعي رحمه الله هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة ولهذا جوز التعليل بالثمنية
والكلام فيه مذكور على الاستقصاء في فصل الحكم وثالثها ان يكون المعدى حكم النص بعينه من
غير تغيير لما ان فائدة التعليل التعدية لا غير فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا لانه ان غير
حكم النص ايضا يكون التعليل معارضا للنص وان لم يغير لا يكون تعدية بل يكون اثبات الحكم
ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فلا يستقيم التعليل لاشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
بان يقال هذا تحرير في تكفير فكان الايمان من شرط المحرر ككفارة القتل لانه تغيير بتقييد
الاطلاق فكان باطلا لان النص الوارد في كفارة اليمين والظهار مطلق وفي اشتراط الايمان
فيهما تقييد فكان باطلا كالاطلاق المقيد فانه تغيير بالاجماع لان فيه ابطال صفة التقييد

وذلك كحرمة الربايب فانها لما تقيدت بالدخول كان تعليل امهات النساء لاثبات صفة
الاطلاق في حرمة الربايب تغييرا لما فيه من ابطال صفة التقييد وهذا باطل فكذا عكسه
يكون باطلا لان فيه ابطال صفة الاطلاق والصحة ظهار الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية توضيحه ان حكم الظهار في الاصل اي المسلم ثبوت
حرمة متناهية بالكفارة فلو عللنا هذا الاصل بما يوجب تعدية الحكم الى الذمي يكون باطلا لانه
لا ثبت به حكم الاصل بعينه وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل تثبت حرمة مطلقة في الفرع اي حرمة
لا تنتهي بالكفارة لان الذمي ليس من اهل الكفارة لان فيها معنى العبادة فهي من الحقوق الدايرة بين
العبادة والعقوبة وهو ليس من اهلها فيكون تغييرا للحرمة المتناهية بها ولهذا قلنا ان السلم
الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا لما بينا مقدور التسليم لانه
عليه السلم نهى عن بيع الآبق والشرع رخص في السلم بصفة الاجل ومعناه نقل الشرط الاصلي وهو ما
ذكرنا الى ما يقوم مقامه وهو الاجل لان الزمان صالح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام
خلفا عنه وفوات الشيء الى خلف كلا فوات فكان الشرط موجودا حكما ببقاء خلفه واذا كان النص
ناقلا للشرط وكانت رخصة نقل من القدرة الحقيقية التي بينا الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل
فلو علل الخصم ليعدي الحكم الى السلم الحال لكان ذلك اسقاطا للشرط الاصلي لا الى خلف فكان رخصة
اسقاط فكان تغييرا ومن ذلك قولهم ان فعل المخطي والمكره ليس بفطر لعدم القصد الى الفطر كفعل
الناسي هذا التعليل غير جائز لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد الى الفطر لان فوات
الركن يعدم الاداء اذ الشيء لا يبقى بعد فوات ركنه وليس لعدم قصد الاكل والشرب اثر في وجود
الصوم مع وجود عدم الصوم الا ترى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم
يكن صايما مع ان القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد اثر في وجود الصوم لكان صايما بل اولى لان
الفايت ثم شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتاثير عدم الركن اقوى من تاثير عدم الشرط
لكنه لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلم تم على صومك غير معلول على ما مر وعلى هذا الاصل يسقط
فعل الناسي اي انما يسقط فعله بالنص على خلاف القياس لا لعدم القصد والنسيان امر جبل
عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه واليه اشار بقوله
عليه السلم فانما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى النسيان عليك حتى اكلت بذلك السبب الا ترى
ان المريض اذا صلى قاعدا لعجزه عن القيام لا يلزمه الاعادة عند البرء لان عجزه عن القيام

كان من قبل من له الحق بخلاف المقيد اذا صلى قاعدا فانه يلزمه الاعادة اذا دفع القيد لان
العذر جاء لا من قبل من له الحق فالتعدية الى الخاطي وهو تقصير من المخطي اذ لولا تقصيره في
المضمضة لما سبق الماء حلقه والى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق يكون تغييرا ومن ذلك
ان حكم النص في الربوا في الاشياء الاربعة تحريم متناه بالتساوي كيلا وبالتعليل بالطعم تتغير
الحرمة من التناهي الى عدم التناهي لانه يتعدى الحكم الى المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار
الشرعي وهو الكيل اذ الحفنة لا تدخل تحت الكيل فيكون فيه اثبات حرمة بخلاف ما اثبتها
الشارع فكان تعليلا باطلا ومن ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات ان التعيين
تصرف صدر من اهله لوجود العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير فانها
محل للتعيين حتى تتعين في الودايع والمغصوب والوكالات والمضاربات وغيرها مفيدا في
نفسه لجواز ان يكون ابين نقشا واقل غشا وانما احتيج الى هذا لانه يجوز ان يكون التصرف صادرا
من الاهل مضافا الى المحل ومع هذا لا يجوز لانه غير مفيد كما لو اشترى عبد نفسه فان مولاه
ان كان اهلا والعبد محلا لكنه لما لم يكن مفيدا لم يصح حتى لو كان مفيدا بان اشترى رب المال
عبد المضاربة من المضارب صح وان كان مال المضاربة له لكونه مفيدا فيصح كتعيين السلع فقوله
هذا التعليل تغيير لحكم الاصل فلا يجوز وهذا لان حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها
للمشتري لا وجودها بل وجودها في ملك البائع شرط صحة العقد وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها
ووجودها في الذمة معا بالعقد بدليل انه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة
العقد وبدليل انه لو اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح العقد وثبت في الذمة
فلو لم يكن وجود الدراهم في الذمة حكما اصليا لما ثبت في الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل جواز
الاستبدال بها وهي ديون ولم يجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة يعني ان جواز الاستبدال
بالاثمان دليل على ان ثبوتها في الذمة حكم اصلي اذ لو كان بطريق الضرورة لما صح الاستبدال بها
الا ترى ان ثبوت المسلم فيه في الذمة لما كان بطريق الضرورة بقي على العينية فيما وراء الضرورة
حتى لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وهذا لان التصرف في الثمن قبل القبض جايز و
التصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الضرورة
فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبدليل انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع
ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة ولم يكن امرا اصليا لجبر هذا النقصان بقبض ما يقابله

في المجلس وهو المبيع كما في السلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة امراً ضرورياً لا اصلياً جبر هذا
النقصان بقبض ما يقابله وهو رأس المال في المجلس فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطاً اي اذا ثبت
ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجودها في الذمة فلو صح تعيينها كما صح تعيين المسلم لخرج وجود
الاثمان في الذمة من ان يكون حكماً للبيع ولصار شرطاً لان التعيين يقتضي سبق الوجود على
البيع وهذه امارة انه شرط لا حكم لان حكم الشيء لا يسبق ذلك الشيء بل يعقبه او يقارنه وجعل الحكم
شرطاً تغيير فلا يجوز ورابعها ان يتعدى الى فرع هو نظيره فلا يصح التعليل في التيمم بانه
طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية الى الوضوء لان الفرع ليس بنظير الاصل في كونه طهارة اذ
التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث بذاته غير مطهر
اشتراطها فيما هو تطهير حساً وشرعاً وقد حققناه في الفروع ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر
الى المخطي والمكره لان عذرهما دون عذره وهذا لان عذر المخطي لا ينفك عن ضرب تقصير منه
بترك المبالغة في التحرز الا ترى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار
صنع هو غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصاً فيه
وعذر الناسي منسوب الى صاحب الحق وقد من عليه باعتبار سلب الفعل عنه بقوله فانما اطعمك
الله وسقاك وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام
باعتبار الجزئية والحرام ليس بنظير الحلال في اثبات الكرامة لانه قد حمدت على الاول
ووجبت في الثاني وثبت بالاول النسب ولا يثبت بالثاني وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة فان
الحاق الاجنبيات بالامهات من الكرامات حتى يجوز النظر اليها والمسافرة معها واثبتم
الملك الذي هو حكم البيع بالغصب وليسا بنظيرين فالبيع مشروع والغصب غير مشروع لانه
عدوان قلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرت وهذا لان الوطي ليس باصل
في اثبات الحرمة حلالاً كان او حراماً وانما الاصل فيه الولد الذي يتخلق من المائين لانه المستحق
لكرامات البشر كالشهادة والقضاء والولاية وحرمة المصاهرة كرامة فيكون هو المستحق لها
ولا عصيان ولا عدوان فيه فجاز اثبات هذه الكرامة به كما جاز غيرها من الكرامات ثم تتعدى
تلك الحرمة الى الزوجين باعتبار ان تخلق الولد من مائهما يثبت معنى الاتحاد بينهما فتصير
امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته وتصير اباؤه وابناؤه في كونهم محرمة عليها كابائها
وابنائها ثم يقام ما هو السبب لاجتماع المائين في الرحم وهو الوطي في محل الحرث مقام حقيقة

الاجتماع لاثبات هذه الحرمة فلم يجز تخصيص هذا الحكم وهو ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى في نفس الوطي
وهو الحل ولا ابطال هذا الحكم لمعنى في نفس الوطي وهو الحرمة لانه لا يكون عاملاً بنفسه لا باصله وقد
بينا ان الوطي ليس باصل في اثبات هذا الحكم بل الاصل هو الولد الا ان اقامة السبب مقام ما هو الاصل فيما
يكون مبنياً على الاحتياط كالحرمات فاما النسب فما بني على مثله من الاحتياط فلهذا لا يقام الوطي
مطلقاً مقام ما هو الاصل في اثبات النسب الا ترى انه لا يقام الوطي الحلال مقام النسب فكيف يقوم
مطلق الوطي مقامه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والعمات حتى تجعل اخواتها كاخواته
لان تحريم الاخوات موقت لان الحرمة ترتفع بارتفاع نكاح الاولى بالاجماع وبقوله واحل لكم ما وراء
ذلكم وبقوله وان تجمعوا بين الاختين فلو صح التعدي الى الاخوات لثبتت الحرمة مؤبدة فيتغير حكم النص
وهو الاصل ولا نوجب الملك بالغصب حكماً له كما نوجبه بالبيع وانما يثبت الملك به شرطاً للضمان الذي
هو حكم الغصب نفاذاً عن الجمع بين البدل والمبدل في ملك واحد والضمان مشروع كالبيع وشرعية الاصل
يقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق وخامسها ان لا يكون
فيه نص لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يجوز ان يكون التعليل مبطلاً للنص ولا يفيد ان وافقه لان
النص يغني عن التعليل فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس
على الخطاء والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشراك
بالله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل نفس بغير حق ولا لشرط الايمان
في مصرف الصدقات سوى الزكوة بالقياس على الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام تصدقوا
على اهل الاديان كلها وانما خصت الزكوة بقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
ولا لشرط التمليك في الاطعام في الكفارات لما مر ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وقد حققناه قبل هذا والشرط الرابع ان
يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل لانه
لا يعارضه فاني يصلح مغيراً له حكمه سواء كان في الفرع او في الاصل وذلك مثل اشتراط التمليك في الاطعام
في الكفارات انه تغيير لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعماً وهو الاكل فكان متعديه جعل
الغير آكلاً وذا يتحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياساً على الكسوة تغييراً لحكم النص وكذا التعليل
بقبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في ساير الجرائم كالزنا والشرب
باعتبار انه محدود في كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله فقبل

فقبول شهادته بعد التوبة قياساً على المحدود في ساير الجرائم

هذا التعليل هو سقوط الشهادة بالنص ابدا ويكون ذلك متمما لحده وبعد التعليل تغير هذا الحكم
لان الوقت من الابد بعضه وهذا لانه ابطل الشهادة الى زمان التوبة والنص يقتضي ان يكون مؤبدا
وكذا التعليل لابطال شهادته بنفس القذف بدون العجز بالقياس على سائر الجرائم باطل لانه تغيير لحكم
النص فان العجز عن اقامة اربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد ورد الشهادة و
قوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فكان اثبات الرد
بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز بالتعليل باطلا لان حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله
وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله النفي مما يقع به التعزير فكان من جنسه حدا كالجلد قلنا هذا فاسد
لان الجلد اذا لم يضم اليه النفي في زنا البكر كان حدا كاملا واذا ضم اليه النفي كان بعض الحد فكان تغييرا و
هذا لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد لانه قال فاجلدوا والفاء للجزاء والجزاء اسم للكافي وتمام التعزير
في الكافي وكذا القول بسقوط شهادة الفاسق وولايته اصلا بالقياس على المحدود في القذف وعلى العبد
والصبي باطل لان الحكم الثابت بالنص في نبأ الفاسق التثبت والتوقف بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر فيه وانكشاف الحقيقة دون
الابطال ومهما تعين جهة البطلان لا يبقى التوقف فلم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله وقال الشافعي
رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان الواجب بالنص اطعام عشرة مساكين وقد
جوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام بالتعليل وفيه تغيير حكم النص ومنها ان قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام يتناول القليل والكثير وانتم خصصتم القليل بالتعليل وقد غيرتم حكم النص بالتعليل
والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد ابطلتم حق
الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد وثبت
بالنص حق الاصناف المعدودة في الصدقات لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك بقوله انما الصدقات
للفقراء الآية وانتم بتجويز الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه
وثبت بالنص لزوم التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير و
انتم عللتم بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم فجوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير وفيه تغيير
حكم المنصوص عليه وثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله عليه السلام
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه قالعا فجوزتم تطهير
الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء وفيه تغيير حكم النص قلنا لا تغيير فيها لحكم النص

ان العشرة محل لصرف طعام الكفارة اليهم وهذا الحكم باق ولكنا عرفنا باشارة النص ان المعتبر
سد خلة المحتاج لانه نص على الصفة التي تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة وعلمنا بان الحاجة
تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف
اليه اذ الواجب سد عشر خلات وهو ثابت بصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام كما ثبت بالصرف
الى عشرة مساكين في يوم واحد وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان الاستثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن تثبت ذلك الا في
الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به توضيحه ان حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز وفي
موضع الاثبات لا يجوز وبرهانه عرف في موضعه وقد حذف المستثنى منه هنا اذ الطعام لا يصلح ان
يكون مستثنى منه لان استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين وهو قائم بنفسه محال فلا جرم ثبت
المستثنى منه على وفق المستثنى كقول محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى
منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي او امرأة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لا يحنث ولو قال الا
حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب
لم يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء حتى لو كان في الدار شيء سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك
في الدور يحنث والمستثنى حال فكان المستثنى منه هنا الاحوال يعني حال التساوي وحال التفاضل
وحال المجازفة ولن تثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص
على ما مر والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن
عدم العلم بالمساواة كيلا والكيل لا يتأتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت بدلالة النص
وانه كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل واما الزكوة فليس فيها حق ثابت للفقير بالنص
حتى تغير بالتعليل بل الزكوة محض حق الله تعالى فانها عبادة محضة لانها من اركان الدين كما ورد
في الحديث وسائر الاركان كالصلاة والصوم والحج عبادة وحق الله تعالى فكذا هذا الركن فثبت ان
الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنها بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو شاة والابل
والبقر ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وهو قوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها
في فقرائهم وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المال المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد لاختلاف
المواعيد لاحتياج البعض الى كذا والبعض الى غيره وذا لا يوجد في عين الشاة فكان اذنا

بالاستبدال ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يَعِد اولياءه بمواعيد
مختلفة كتبها باسمائهم ثم امر واحدا بايفاء ذلك كله من مال بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال
ضرورة ولكن له على آخر كُرّ بُرّ ولآخر على رب الدين عشرة دراهم فامر من له البر المديون عليه البر بقضاء حق
صاحب العشرة من البر فادى الى صاحب العشرة عشرة دراهم برضاه وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر
عن البر والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل فان
قلت فان كان جواز الاستبدال ثابتا بالنص فما فائدة التعليل قلت التعليل لحكم شرعي
وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير فان هذا حكم شرعي وهذا لانه لما اخرج المال الى الله على
وجه الزكوة تمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها وانما تكون مطهرة اذا كانت مزيلة لنجاسة الآثام عن المزكي واذا كانت مطهرة
تمكن في ذلك المال خبث كما في الماء الذي توضأ به انسان ولهذا قال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله
حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس فتبين انه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان
حراما في الامم السالفة وكانت علامة قبول الصدقات ان ينزل من السماء نار فتحرقها وانما احلت
لهذه الامة بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني
لعدم الحاجة فعرفنا ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى الفقير كفاية له فنحن نعلل صلاحية الشاة
لكفاية الفقير فنقول انها انما صارت صالحة للكفاية لانها مال متقوم تصلح لقضاء حوائجه وهذه
الصفات موجودة في ساير الاموال فجازت التعدية اليها وانما قيدنا بالمتقوم لان المطلوب دفع
الحاجة وهي لا تندفع بغير المتقوم ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله للفقراء
لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته لان قبض الفقير يقع اولا لله تعالى وانما يصير مصروفا الى الفقير بدوام
يده وهذا كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب ومعلوم ان البناء لا يبنى للخراب وانما
يبنى للسكنى ولكن عاقبته للخراب على ان الموت اللام وان بقيت على موضوعها فلا تدل على ان
الزكوة لم تكن حق الله تعالى وذلك لانه انما اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى
وذا انما يكون بابتداء قبض الفقير على ما قررنا وتبين بما ذكرنا انه لا حق للفقراء في الزكوة
وانما صاروا مصارف باعتبار الحاجة والحاجة شيء واحد وان كان اسباب الحاجة مختلفة
وهذه الاسامي المذكورة في النص اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة وبوجوب
التوجه اليها لا لتصير الصلاة حقا للكعبة ثم كل صنف من هذه الاصناف بمنزلة جزء من الكعبة

واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم جواز الصلاة فكذا الصرف الى صنف منها باعتبار
ان المال يصير بقبضه لله تعالى خالصا بمنزلة الصرف الى جميع الاصناف ولا نقول بان حكم النص وجوب
التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان من الاعضاء
الظاهرة من وجه وهذا لان الصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الاعضاء فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم
ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر فكان ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم لتحقيق اداء الفعل
المتعلق باللسان والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما فصار حكم النص ان يجعل التكبير
آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى ساير الفاظ الثناء مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير
ثناء صالحا للتعظيم وكذلك استعمال الماء لم يجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة
لم يجب عليه استعمال الماء بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب والماء آلة صالحة لازالة النجاسة
فاذا عللنا وعدينا حكمه الى ساير ما يصلح آلة من المايعات فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء
آلة صالحة للتطهير ثم طهارة المحل اصلي لان نجاسته بالمجاورة لا باعتبار ان عينه نجس وانتفاء
صفة النجاسة في المزيل اعني الماء بابتداء ملاقاة النجاسة الى ان يزايل الثوب بالعصر حكم
شرعي ثبت بالنص وبالتعليل نعدي هذا الحكم الى الفرع وبقي في الاصل على ما كان قبل التعليل ولا
يلزم ان الحدث لا يزول بساير المايعات سوى الماء لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات
المزال في محل الحدث وذلك امر شرعي غير معقول ثبت في محل الحدث عند استعمال الماء الذي يوجد
مباحا ولا يبالي بنجسه فلا يمكن اثباته في وان استعمال ساير المايعات بالرأي وهو غير معقول
مع ان ساير المايعات يلحقنا الحرج بنجسها لانها لا توجد مباحة غالبا بيانه ان الوضوء تطهير
لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل النجس ولا يكون اثبات الثابت والنجاسة
غير ثابتة حقيقة لان الاعضاء المحدثة طاهرة حتى لو ادخل يده في الاناء لا يتنجس ما فيه وانما ثبتت
حكما ضرورة الامر بالتطهير ومن ضرورته زوال النجاسة والشرع انما امر بالتطهير بالماء
فظهرت النجاسة في حق الماء بخلاف القياس فلا يمكن اظهار النجاسة في غير الماء من المايعات
لما قررنا واذا لم يظهر في حق المايعات لا تحصل باستعمالها طهارة كما تحصل باستعمال الماء
بخلاف تطهير الانجاس لان المزال ثم معقول فيمكن التعدية فان قيل فاذا كان الوضوء تطهيرا
حكميا غير معقول المعنى على ما قررت فينبغي ان يشترط النية فيه كما في التيمم قلنا التغيير من الطهارة
الى النجاسة عند استعمال الماء ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل

في المحل معقول لانه خلق كذلك فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول الازالة به كما لا يشترط
في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم لان التراب غير مزيل للنجاسة طبعا وانما جعله الشرع
مزيلا بخلاف القياس عند ارادة الصلاة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا يستغني
عن النية ايضا وهذه معان لا تدرك الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع بلا
اعتساف **فصل** في الركن ولما كان ركن الشيء عبارة عما يقوم به ذلك الشيء
قيل وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده لان
قيام القياس بهذا فكان ركنا له وقيد بالعلم لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم
في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة وهو جائز ان يكون وصفا لازما اي ما جعل علما
على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما كالثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي وهي صفة لازمة
للفضة والذهب فانهما خلقا للثمنية لا ينفك عنهما هذا الوصف بحال وكالطعم جعله الشافعي
علة للربوا وهو وصف لازم للحنطة ولا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه
يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات وعارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة
في بيان علة انتقاض الطهارة انه دم عرق انفجر والانفجار وصف عارض غير لازم لان
الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار واسما فانه عليه السلام علل بالدم بوصف الانفجار
والدم اسم لا وصف وجليا كالطوف علة لسقوط النجاسة انها من الطوافين عليكم وخفيا كالكيل
والجنس في باب الربوا وهو كثير وحكما كقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يجزيك فقالت نعم قال فدين الله احق علل لجواز الاداء بالنائب بكونه دينا والدين
حكم شرعي لانه عبارة عن الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي لا حسي فالنبي عليه السلام جعل حكما شرعيا
علة لحكم شرعي وهو القبول وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز
بيعه كام الولد بخلاف المدبر المقيد فانه ما تعلق عتقه بمطلق موت السيد والتعلق حكم جعل
علة لحرمة البيع وكقولهم في ظهار الذمي صح طلاقه فصح ظهاره كالمسلم ومن وجب العشر في زرعه
وجبت الزكوة في ضرعه كالبالغ وفردا كتعليلنا ربوا النساء بالجنس او الكيل وعددا
كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر شيئين
اسم الدم وصفة الانفجار وكتعليلنا في نجاسة سور السباع بانه حيوان محرم الاكل لا لكرامته
ولا بلوى في سوره ويجوز في النص كالطوف في الحديث الذي روينا والطعم في قوله عليه السلام لا تبيعوا

فيكون نجسا كسور الخنزير والكلب ٥ كما يجوز ان يكون ذلك المعنى في النص ٥

الطعام بالطعام الا سواء بسواء وفي غيره اذا كان الغير ثابتا به نحو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع
ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد وافلاسه وذلك غير
مذكور في النص لكنه ثابت بالنص لان السلم ينقسم الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص
وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي رضي الله عنه حتى يعديه من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز
لثبوته بخلاف القياس وكذا النهي عن بيع الآبق معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى
المنازعة او بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر لهما في النص لكنهما ثبتا بالنص لان الجهالة صفة
المبيع والمبيع ثبت به والعجز صفة البائع وهو ثابت به اذ البيع لا يتصور بدون البائع وكقوله
عليه السلام لا تنكحوا الامة على الحرة وعلله الشافعي رحمه الله بالتحرز عن تعريض الجزء الحر للرق على
غنية منه ليعديه الى طول الحرة وليس في النص ذلك لكن ذكر النكاح يقتضي الناكح وما ثبت
بمقتضى النص فهو كالمنصوص وانما اشترطت هذه الوجوه في كونها ركنا لان العلة انما صارت
علة باثرها وذا لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه فمتى ثبت التاثير لضرب من هذه الضروب كان
علة يجب العمل بها ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به ونعني
بصلاح الوصف ملائمته وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن السلف
كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز كتاثير الطواف لما يتصل به من الضرورة
اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميع الاوصاف لا توجد الا في
المنصوص فيؤدي الى سد باب القياس ح وليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة
من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء واختلفوا في دلالة كون الوصف علة للحكم فقال اهل
الطرد هو الاطراد من غير ان يعتبر فيه معنى يعقل حتى قالوا الخل مائع لا يبنى القنطرة على
جنسه فلا يزال النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا نقض عليها وقال جمهور الفقهاء
هو صلاح الوصف ثم عدالته بمنزلة الشاهد فانه لا بد من صلاحه بان يكون حرا بالغا عاقلا
وعدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب ثم لا يصح الاداء
الا بلفظ خاص وهو اشهد او ما يماثله بلغة اخرى ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو ان
يكون موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن الصحابة رضي الله عنهم غير نائب عن
طريقهم في التعليل لان الكلام في العلل الشرعية والمقصود اثبات حكم شرعي بها فلا بد ان
يكون موافقا لما نقل عن ائمة الدين عرف احكام الشرع ببيانهم وبعدالته التاثير اي يكون

لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات ذلك الحكم او جنس ذلك الحكم او لعين ذلك الوصف تاثير
في جنس ذلك الحكم او عينه وان عمل به قبل ان يثبت تاثيره ولكن لا يجب العمل به فاما قبل الملائمة
فلا يصح العمل به كالشاهد لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه وبعد ظهور الصلاحية
لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة
المستور ينفذ وقال بعض الشافعية عدالة الوصف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال
الصحة والقبول لان الاثر لا يحس ليعلم بطريق الحس فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل
في القلب اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل
محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب ووجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم يعرض على الاصول
للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك يعرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان
يعترض ثم بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق وغيره فاما الوصف لا يحتمل مثله فثبتت
الصلاحية عندهم بالملائمة على ما فسرنا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض
على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما ان عدالة
الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين فاذا عرض حاله على المزكي ولم يجرحه يجب العمل بشهادته
وادنى ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى واحتمال ان يرده مزك اخر لا يعتبر لان التزكية بالاحتمال
لا ترد وهذا بناء على اصله ان العدد في المزكية شرط فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض لانه صار
معدلا بكونه مخيلا وانما العرض على الاصول احتياط والنقض جرح ان يجرح الوصف ويخرجه من
ان يكون علة كجرح الشاهد بالرق والمعارضة دفع اي لا يمنع الوصف عن العلة ولكن يدفع الحكم
بعلة اخرى كشاهد اخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل وعلى الثاني لا يصح لانه به يصير حجة ونحن
نقول يحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس ولا يعاين وهو ما جعل علما على حكم النص وما لا يحس فانما
يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى ان الطريق في معرفة عدالة الشاهد بالنظر
الى اثر دينه في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور وكذلك
الدلالة على اثبات الصانع تكون باثار صنعه وهو جل وعلا غير محسوس فكذا هنا يعرف اثر الوصف بطريق
الوصف والبيان على وجه مجمع عليه اذ لو لم يكن كذلك لا يجري نفعا على ما نبين في طهارة سؤر
الهرة وغيرها ان شاء الله تعالى وهذا كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فانه يدل على
الباني واما الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة

شرع في جواب الخصوم ٥

الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري
فان ما يؤدي اليه تحريه لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك ولا دليلا شرعيا لان
الله تعالى اجرى الاحكام على الظواهر ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان خصمه يقول تخايل في قلبي اثر
القبول والصحة للوصف الذي يدعيه والتعارض لا يجوز ان يكون لازما في الحجج الشرعية كما لا يجوز المناقضة
لان ذا لا يليق بالحكيم لكونه امارة الجهل وكذا الاطراد والعرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة
عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول فيكون نظير كثرة اداء الشهادة من الشهود وذا
لا يوجب عدالته قوله الاصول مزكون قلنا لا كذلك بل كل اصل شاهد فالاصول كجماعة الشهود
والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الشهود وكيف يصح ان يجعل الاصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا
الوصف وحاله واني يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بحال الشهود فان قيل المعجزة انما
صارت اية لسلامتها عن المعارضة كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا قلنا لا كذلك بل لكونها خارجة عن مقدور
البشر وفرقهم بين الشاهد والوصف بانه يتوهم ان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة
بالفسق لانه مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية بخلاف الوصف باطل لان الوصف بعد كونه ملائما
يبقى الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة لان علل
الشرع جعلية فان ورد عليه نقض او معارضة تبين به ان الشرع ما جعله علة للحكم لان المناقضة او
المعارضة لا ترد على العلل الشرعية لما مر فاذا لم يكن حجة مع الاحتمال في الوصف فلان لا يكون حجة
مع الاحتمال في الاصل اولى فان قيل الاخالة الى التاثير احالة الى ما لا يعقل فلا يصح الاحتجاج به
قلنا لا كذلك بل الاثر من حيث اللغة محسوس كاثر الماشي على الارض فانه يدل على الماشي عقلا واثر
الجرح بالاعضاء واثر الدواء المسهل في الاسهال ومن حيث الشرع معلول ايضا كما مر في عدالة
الشاهد انها تعرف باثر دينه في امتناعه عن محظور دينه فالاثر وهو الامتناع معقول والدليل
على ان صحة العلة باثرها ان العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه كقوله الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بضرورة الطوف علينا فللضرورات تاثير في
اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ومن اضطر
الى اكل الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار نجاستهما حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان
الضرورة وقوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة فقد اوجب بهذا النص

الطهارة بالدم بمعنى النجاسة لا بكونه جسما ومايعا وبانه غير معتاد بخلاف الحيض والنفاس فانهما
لا يوجبان الطهارة بل ينقضانها لانهما معتادان لبنات آدم عليه السلم فيلحق الحرج فيهما
بخلاف دم الاستحاضة لانه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلقه بالانفجار وله اثر في الخروج
والوصول الى موضع يجب تطهيره فلقيام النجاسة اثر في التطهير لقوله تعالى وثيابك فطهر وقوله عليه السلم
في المني اغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا ووجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود
النجاسة ولما كان الانفجار آفة ومرضا لازما كان له اثر في التخفيف فلذا بقينا الطهارة مع وجود
الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التفصي عن عهدة التكليف وقوله عليه السلم لعمر
رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة من الصايم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا
فقال ففيم اذا فقد علل لعدم الفطر بعلة مؤثرة وهي المضمضة بالماء من غير ابتلاع اي الفطر ضد
الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج والقبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج كالمضمضة للبطن
وليس فيهما قضاء الشهوة ثم هناك لا يفسد الصوم فكذا هنا وقوله عليه السلم في تحريم الصدقة على
بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقد علل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة
مطهرة من الآثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فكانت وسخا كالماء المستعمل والتنزه
من شرب ذلك من معالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم يكون اخذا بما هو من معالي الامور
تعظيما لهم واكراما وعن الصحابة فانهم اختلفوا في ميراث الجد مع الاخوة فقال ابو بكر وابن عباس
رضي الله عنهم لا يرث الاخ مع الجد وقال علي وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم يرث فشبهه علي رضي الله عنه
الاخوين بشجرة انبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن ثم نبت من غصنها غصن
فالقرب بين غصني الشجرة اظهر من القرب بين اصل الشجرة والغصن النابت من غصنها لان بين
الغصنين مجاورة من غير واسطة وبين الغصن الثاني واصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الاول
وعلى هذا ينبغي ان يقدم الاخ على الجد الا ان في الجد معنى آخر وهو الولاد وشبه زيد الاخوين بواد
تشعب منه نهران والجد مع النافلة بواد تشعب منه نهر ثم تشعب من النهر جدول فالقرب
بين النهرين اظهر منه بين الجدول واصل الوادي لان قرب احد النهرين بالآخر بلا واسطة
وقرب الجدول من الوادي بواسطة النهر وهذا يوجب تقديم الاخوة على الجد الا ان قرب
الجدول من الوادي وان كان بواسطة فهو قرب جزئية لانه جزء من النهر الذي هو جزء من
الوادي فكان لكل واحد منهما نوع ترجيح على الآخر فاستويا وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد

يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فاعتبر احد الطرفين بالطرف الآخر في القرب يعني
ان ابن الابن اقوى من الاخ فكذا الجد لاستوائهما في الاتصال والجزئية اذ كل واحد منهما يتصل
بواسطة فعللوا بمعان مؤثرة فعلم انهم اعتبروا التأثير وقال عبادة بن الصامت النبيذ
اذا طبخ ادنى طبخة حرام وهو قول الشافعي وعند نا يحل وهو قول عمر فقال عبادة رضي الله عنه
ارأيت ان تخلل شيئا يعني انه قبل الطبخ اذا صار مسكرا يكون حراما اجماعا فكذا بعده اذا النار
لا تحل شيئا فقال عمر رضي الله عنه اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتشربه فعلل بمعنى مؤثر وهو
تغير الطباع فان المني كان دما ثم يصير نطفة ثم يصير انسانا ولا يبقى صفة النجاسة وكذا الحمار
اذا صار ملحا يطهر لهذا وعن السلف فقد قال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا وهو ابن
احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه والرضا مؤثر في اسقاط ضمان العدوان كما
لو اذن له نصا ان يعتقه وهذا لان الضمان يجب حقا له بطريق الجبر وقد رضي بسقوط حقه فلا
حاجة الى الجبر وانما الشأن في اثباته وبيانه ان الرضا يثبت صريحا مرة وحكما اخرى وهو
ان باشر علة الحكم فيصير راضيا وقد باشر الشريك العلة لان ايجاب البايع واحد فلا بد ان
يكون القبول واحدا فصار قبوله لهما وايجابه علة واحدة ثم انقسم الحكم بحق المزاحمة لا الانقسام
العلة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن اودع صبيا مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لانه سلطه
على استهلاكه والتسليط مؤثر في اسقاط ضمان الاتلاف والشأن في اثباته وبيانه انه اثبت
يده على المال وليس التسليط الا هذا والتسليط على الاستهلاك رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك
يسقط الضمان عن المستهلك والتقييد بالحفظ يعتبر في حق البالغ لا في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه
وقال الشافعي رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح
امر حمدت عليه وهذا استدلال بوصف مؤثر في الفرق بينهما يعني ان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق
النعمة فيكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب
للرجم وفي النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل
بوصف مؤثر لان الاصل في شهادة النساء عدم القبول لما فيهن من الغفلة والنسيان
وانما قبلنا في الاموال لعموم البلوى لانه يكثر وجودها فلو لم تقبل شهادتهن لادى
الى الحرج اما النكاح فلا يكثر وجوده فلو لم تقبل شهادتهن لا يؤدي الى الحرج ولانه عظيم
الخطر فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبه ولما ثبت انهم اعتمدوا التأثير عللنا في الفروع

على هذا الخط فقلنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان صفة المسح قد اثرت
في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ولهذا يتادى الفرض بالبعض بخلاف الغسل فانه لا
يتادى الا باستعمال كل المحل ففي سنته اولى وقال الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فيسن
فيه التكرار كالغسل قلنا صفة الركنية لا تؤثر في ابطال التخفيف لثبوت الركنية في التيمم
ومسح الخف وعدم التكرار وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ فقلنا الثيب الصغيرة
يزوجها ابوها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها
لانها بالغة فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي رحمه الله في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها
لانها ثيب وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر والمؤثر ما قلنا لان
الولاية شرعت نظرا للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة
فانها شرعت حقا للعاجز والمؤثر في ذلك الصغر فله اثر في اثبات الولاية حالا لان
العجز بلا ذمه لفقود عقله ولهذا سقطت التكاليف الشرعية بسببه وهذه الولاية من جنسها
وللبلوغ اثر في قطع ولاية الغير في حق المال فكذا في النكاح فصح التعليل بالعجز لوجود
الولاية والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة لانه لا اثر لهما وعللنا في صوم رمضان
بانه صوم عين فيتادى بمطلق النية كالنفل وما قلنا مؤثر في سقوط التعيين لان النية
في الاصل للتعيين وقطع المزاحم وليس في رمضان صوم غير فرضه فكان عينا فيه فيصاب
بمطلق الاسم واستغنى عن التعيين وعللوا بانه صوم فرض فاشبه القضاء قلنا كونه فرضا
لا اثر له الا في اصابة المامور به ولا يشترط صفة التعيين والحاصل ان اصل النية انما احتيج اليه
لتميز العبادة وقد وجد وانما يحتاج الى نية التعيين لقطع المزاحم ولا مزاحم هنا فان قيل
كيف يكون هذا قياسا والقياس لا يكون الا باصل وفرع لانه تقدير الشيء بالشيء فمجرد ذكر
الوصف بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا قلنا التعليل بالاثر لا يكون الا باصل مجمع
عليه ولكنه يستغنى عن ذكره لوضوحه كما قلنا في ايداع الصبي لانه لا يضمن اذا استهلكه لانه
سلطه على استهلاكه فمتى انكر الخصم ان يكون التسليط عليه رددناه الى المجمع عليه بان اباح
لصبي طعاما فتناوله فانه لا يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله على انا لا نسميها الا اصل له
قياسا بل علة شرعية ثابتة بالرأي فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل كقوله عليه السلام ملكت
بضعك فاختاري وهذا كما قال الشافعي رحمه الله ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون

قياسا وبعلة لا تتعدى لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم دون الاطراد وجودا او وجودا
وعدما لان الوجود قد يكون اتفاقا اعلم ان اهل الطرد اتفقوا بان الاطراد دليل الصحة لكنهم
اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول وقال بعضهم
هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا
وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له والمراد بالحالين حال وجود الوصف وعدمه احتجوا بان
دليل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف لان النص لم ينطق بان العلة هذا الوصف دون
ذلك الوصف وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة النص من المنصوص صالح لان يكون علة لان وصف
النص تبع للنص فجاز تعليق الحكم به وان لم يعقل له معنى كما في النص ولان علل الشرع امارات على الاحكام
غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة بنا الى معنى يعقل لان شرط صحة الامارة الاطراد
لا غير الا ترى انها كانت قبل الشريعة ولا احكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الاحكام
عنها كما في العلل العقلية واذا كانت امارات على الاحكام كان الاصل فيها وجود الحكم عندها
لانها اذ الموجب للاحكام في الحقيقة هو الله تعالى والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا كما جعل الامة
شهداء واذا لا يدل على ان كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يختص بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة فانها
تنبئ عن المشاهدة بخلاف احلف واعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف وعلل الشرع امارات
بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم وقول فخر الاسلام فاما في نفسه
انها امارات فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما
نسبت الاجزية الى افعالهم وكما نسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل فكانت غير موجبة في الاصل
ولكنها جعلت موجبة في حقنا على ما يليق به وهو الشبهة بان يقال هذا حكم ذلك الا انها مؤثر في
وجودها اذ الموجد هو الله تعالى مشكل لان الله تعالى عن ان يعلم الاشياء بالامارة فيحتمل ان يكون مراده
ان معنى الامارة ان لا يكون موجبا ويكون معلما اي انها غير موجبات في حق الله تعالى لان الموجب
هو الله تعالى لا انها معلمات واذا لم يتعلق الحكم بكل وصف والحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معها
يوجد مع الشرط ويطرد معه فان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق
مع الكلام وهو شرط كما دار مع قوله انت حر وهو علة ولان الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد
من دليل آخر غير الوجود يميز بين الشرط والعلة وذلك هو الاثر فانه لا اثر للشرط في ايجاب
الحكم وللعلة اثر فيه فان قالوا سلمنا ان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا لكن العدم عند

عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فكان دليلا على انه علة قلنا العدم عند العدم لا يدل
على العلية لانه يزاحمه الشرط فيه فان الحول شرط وقد دار وجوب الزكوة معه وجودا وعدما
ولان الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا ايما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم
شهادته دليلا على عدالته كما اذا كرر الشاهد شهادته في مجلس القضاء فانه لا يصير تكرار شهادته
منه تعديلا ولان كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيكون بمنزلة شهود يكثرون فلا تصير
الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة ولان وجود الشئ ليس بعلة لبقائه مع ان البقاء اسهل
من الابتداء فكيف يصلح علة للوجود في غيره من حيث الوجود ولو جعل مجرد الطرد علة لكان
وجود الوصف في الاصل علة للوجود في الفرع وانه لا يجوز والعدم ليس بشئ فلا يصلح دليلا على
عدم الحكم وكيف يصلح دليلا مع احتمال ان الحكم يصلح بعلة اخرى فلا يمتنع ان يكون عدمه شرطا للعلية
ولان نهاية الطرد الجهل لانه وان اجتهد فللسائل ان يقول لم قلت انه ليس وراء ما قلت اصل اخر
مناقض او معارض فيضطر الى ان يقول لم يثبت عندي اصل مناقض ومعارض فيقال له بارك
الله فيما عندك فالحاصل ان وجود الحكم ولا علة ليس بدليل على فساد العلة لجواز وجوده بغيره
لان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى فانتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعا والاغماء و
الجنون وغير ذلك ووجود العلة ولا حكم معه لا يدل على الفساد ايضا لجواز ان ينتفي الحكم لفوت
وصف من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فالنصاب علة لوجوب الزكوة ولا حكم له قبل الحول
وهو ليس بركن العلة ولكن النصاب بصفة البقاء حولا صار علة عاملة فبدون صفة البقاء لا
يعمل مع وجود ما هو ركن العلة تاما ولهذا صح تعجيل الاداء قبل الحول وذا لا يجوز قبل تمام الركن
كما لو عجل قبل النصاب واذا كان كذلك فلا يكون هذا مناقضة ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا
اي ذكر وجود العلة ولا حكم له لا يكون تخصيصا للعلة كما لم يكن مناقضة فالحاصل ان قول المعلل دل
على التعليل على ثبوت هذا الحكم لكنه لم يجب لمانع لا يكون تخصيصا للعلة لانه لا يجوز عندنا بل
امتناع الحكم لفوت وصف من العلة وان كان صورة العلة موجوده وسيأتي تقريره في موضعه
ولعا من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج باية الوضوء ففي النص ذكر القيام
الى الصلاة وهو لما عللت بالحدث دار وجوب الطهارة معه وجودا وعدما فالنص قائم في الحالين
ولا حكم له بيانه انه لو كان قاعدا وهو محدث يجب عليه الوضوء ولو كان قائما وهو متوضئ لا
يجب عليه الوضوء ولما علل قوله عليه السلم لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان بشغل القلب

دار المنع معه وجودا وعدما حتى اذا كان به ادنى غضب لا يشتغل قلبه حل له القضاء واذا كان
وجع شاغل قلبه او خوف حرم القضاء الا ان هذا شرط فاسد لما مر ان من شرط صحة التعليل
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل واية الوضوء غير معلولة بالحدث والوضوء
انما يجب للصلاة لما تقدم ولكن لا يجب الا على محدث فالحدث شرط زيد في الاية الوضوء
لا بالراي بل بصيغة النص ودلالته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم الذي هو بدل عن الوضوء معلقا
بالحدث حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم
تجدوا ماء فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل انما يجب عند عدم الاصل بما يجب
به الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه اي يتأدى بخلاف ما يتأدى به الاصل لكن السبب متحد
فتبين ان المراد بالاية اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون ولكن يسقط ذكر الحدث اختصارا
وقال في الاغتسال وهو اغلظ الطهرين وان كنتم جنبا فاطهروا فالنص على الحدث في الكبرى
نص عليه في الصغرى واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم
والنوم دليل الحدث فيكون الحدث ثابتا بدلالة النص وانما اختير هذا النظم لان الوضوء
مطهر فيدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره وهذا لانها لو لم تكن ثابتة لكان التطهير اثبات
الثابت وهو محال بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر ذاتا بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة
فاحتيج الى ذكر الحدث صريحا والوضوء متعلق بالصلاة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث صريحا
ليعلم انه سنة وفرض فاذا اراد الصلاة وهو محدث يكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا يكون
الوضوء سنة امتثالا لظاهر الامر فاما الغسل فليس لكل صلاة فلم يشرع الا مقرونا بالحدث
لعدم تنوعه والحديث معلول بشغل القلب بالاجماع وقوله اذا كان به ادنى غضب لا يشتغل
قلبه ممنوع لانه لا يوجد غضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية
اي الغرض من التعليل تعدية حكم النص الى موضع لا نص فيه بذلك المعنى فكيف يجوز ان لا يبقى
حكم للنص بعد التعليل وانما عللناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب لا ان لا
يثبت الحكم عند الغضب ومن جنسه التعليل بالنفي لان انتفاء العدم لا يمنع الوجود من وجه
اخر اي ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي وكذا وكذا وهذا لان كل واحد منها احتجاج بما
لا يصلح دليلا الا ان الطرد لما كان على نهج العلل من حيث ان في العلل المؤثرة وجود الحكم
عند وجود العلة ايضا الا ان الحكم مضاف اليها لكونها مؤثرة لا للوجود فحسب قدم على سائر الاقسام

اي لا ينعقد النكاح ه

كقول الشافعي رضي الله عنه في النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فصار كالحدود و
في الاخ انه لا يعتق على الاخ لانه لا بعضية بينهما وفي المختلعة انه لا نكاح بينهما فلا يلحقها الطلاق
وفي اسلام المروي في المروي انهما مالان لا يجمعهما طعم ولا ثمنية فيجوز فهذا كله استدلال
بعدم الوصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا حكما الا ان يكون السبب معينا كقول محمد رحمه الله
في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب الولد وكقوله لا خمس في اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه
المسلمون وهذا لان ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب فصح الاستدلال بعدم
الغصب على عدم الضمان وكذا اذا كان دليل الحكم معلوما في الشرع بالاجماع واحدا لا
ثاني له نحو الخمس فانه واجب في الغنيمة لا غير وطريقها الايجاف عليه بالخيل والركاب فصح الاستدلال
بانتفاء الايجاف عليه بالخيل والركاب لنفي الخمس وتحقيقه ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي
الاعادي ووقع في ايدينا بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي الاعادي
قط لان قهر الماء يمنع قهر الغير عليه فلم يكن غنيمة فلا يجب الخمس فاما تعليله بانه ليس بمال
فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة النكاح بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس
ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات فكان هذا فوق الاموال بدرجة
الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى وكذا الا
بعضية لا تمنع قيام وصف آخر له اثر في العتق وهو المحرمية وهذا لان هذه قرابة صينت عن ادنى
الذلين وهو الاستفراش فلان تصان عن اعلاهما وهو الاسترقاق اولى وكذا الا نكاح لا يمنع قيام
وصف آخر له اثر في وقوع الطلاق وهو العدة لانها من آثار النكاح فالحقته به وكذا الا طعم والا ثمنية
لا يمنع قيام وصف آخر يفسد السلم وهو الجنسية فانها بانفرادها تحرم النساء والاحتجاج باستصحاب
الحال لان المثبت ليس بمبق وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب
حال البقاء على ذلك موجبا عند الشافعي رحمه الله وعندنا لا يكون حجة موجبة لكنها حجة دافعة اعلم ان
الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء ماخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم ما لم
يوجد المغير والاختلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد في طلب
الدليل المغير والاختلاف في وجوب العمل به اذا ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر
عن صاحب الوحي او بطريق الحس فيما يعرف به لحصول العلم بالبقاء وانما الخلاف في استصحاب
حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث

مع قيام دليل البقاء ه

... لو زال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر فقد اختلف فيه ه

لا يشتغ

لا يشتغل به فقال بعضهم لا يكون حجة اصلا لا لابقاء ما كان على ما كان ولا لاثبات امر لم يكن لان حكم
الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون قولا بوجود الحكم في حالة البقاء بلا دليل
وقال الشافعي رحمه الله انه يصلح حجة للالزام على الغير وقال اكثر الفقهاء هو حجة لابقاء ما كان على
ما كان ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم ولا لاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى ثبت بقي
وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للالزام على
الغير كظاهر اليد يصلح حجة للدفع دون الالزام حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك
الشفعة فانكر المشتري ملك طالب الشفعة فيما في يده ان القول قول الطالب في ثبوت الملك له ولا يجب
الشفعة الا ببينة لان ظاهر اليد لا يصلح للالزام على الغير وقال الشافعي تجب بغير بينة لان يده ما كانت
ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له ان ياخذ بالشفعة وانما فرضنا
في الشقص لان الشفعة عنده لا تثبت بالجوار وكحيوة المفقود لما كان ظاهر البقاء ما يصلح حجة لابقاء
ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتا فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح حجة لاثبات امر
لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فان الثابت لا يزال بالشك وغير
الثابت لا يثبت بالشك ولهذا جوزنا الصلح على الانكار ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل لانها خلقت
بريئة عن الدين حجة على المدعي فلم تثبت البراءة في حقه فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوض حقه
في زعمه فلا يكون رشوة والشافعي رحمه الله جعل البراءة حجة موجبة في حقه فثبتت البراءة في حقه فيكون
رشوة لانه اعتياض عن مجرد الخصومة ولو قال رجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى
اليوم ولم يدر ادخل ام لا فالقول للمولى وان كان العبد متمسكا بالاصل لانه لا يصلح للالزام على
السيد وقال الشافعي رحمه الله لما كان الاصل عدم الدخول كان حجة على المولى الا اذا ثبت الدخول
بدليله وقال الامام ابو منصور في ماخذ الشرائع انه حجة على الخصم وبه قال جماعة من مشايخنا لان
الظاهر الغالب في كل ثابت دوامه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر به
فكان الحكم باقيا بحسب اجتهاده فيكون حجة الا ترى ان الحكم الثابت في حال حيوة النبي عليه السلام
كان حجة في حق الالزام على الغير ودعوة الناس اليه وان كان احتمال النسخ ثابتا في حالة البقاء
ولان الحكم اذا ثبت بدليله يبقى بذلك الدليل ايضا الا ترى ان حكم النص يبقى به بعد وفاة النبي عليه السلام
ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلاة
بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء

بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشترى انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه
وجبت الشفعة وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة موجبة على الغير وكذا لو شهد شهود المدعى ان
هذا الشئ كان ملكا له صار حجة موجبة حتى يقضى القاضى بالملك للمدعى للحال وان لم يقولوا انه ملكه في
الحال والحجة للجمهور ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاؤه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح
الافناء ولو كان موجبا بقاؤه لما صح الافناء كما في حالة الابتداء وهذا لان البقاء بمنزلة اعراض
تحدث فلا يجوز ان يكون وجود شئ علة لوجود غيره من حيث الوجود واذا لم يوجب بقاؤه كان
بقاؤه محتملا فلا يصلح للالزام على الغير لانه ان كان يلزمه باعتبار احد الاحتمالين فالاخر يدفعه
باحتمال الاخر والدفع ايسر وكلامنا فيما اذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب الا ترى ان
النسخ انما جاز في حيوة النبي عليه السلام باعتبار هذا وهو ان الموجب ليس بمبق اذ لو كان كذلك لما صح
النسخ لان المزيل اذا قارن المثبت لا يعمل والمقارنة دلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام على تقررها
لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى
يوم القيمة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيمة والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق والدليل
المطلق يقتضى الحكم في جميع الاحوال والنسخ تعارض دافع للدليل وعمل الدليل لا يتوقف على عدم العارض
بخلاف ما تنازعنا فيه لان دليله ليس بمطلق في كل الاحوال اذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال
على انه قد قال صاحب التقويم فيه فاما في زمن رسول الله عليه السلام فحكم بقائه كان ثابتا على نحو بقاء
حكم اصل ثبت اليوم بدلالة استصحاب الحال فلا جرم لا يكون حجة على من انكر بقاءه بناسخ فعلى
هذا سقط سؤالهم واما اذا شك في الحدث فلا طهارة عليه لان الاصل جواز الصلاة بالطهارة الحقيقية
وانما جاز التعبد بالوضوء في حالة مخصوصة وهي حال تيقن الحدث فما وراءها بقي على الاصل وان شك
في الطهارة وجبت عليه بدلالة مبتدأة لا باستصحاب الحال وقول فخر الاسلام رحمه الله واما فصل
الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فليس من هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله لان حكم
الشراء الملك المؤبد وكذا حكم النكاح وكذا حكم الوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا بان
يقول اشتريت الى كذا او نكحت الى كذا او توضأت الى كذا ولو لم يكن حكمها مؤبدا لصح واذا كان كذلك
كان بقاؤه بدليل فكان حجة على الغير وان احتمل السقوط بوجود المنافض وكلامنا فيما ثبت بقاؤه
بلا دليل كحيوة المفقود مشكل لانه قال في باب النسخ كالشرى يثبت به الملك دون البقاء وقد تمحلوا له
بان مراده ان البقاء لا يثبت على حسب ثبوت الملك فان ذا لا يحتمل الانتقاض وهذا يحتمله ولذلك

قلنا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشترى اما على
اصلنا فلان قول كل واحد منهما لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدا قائله وهو البائع وهذا لان
قول كل واحد منهما حجة في حق نفسه لا في حق غيره فاقرار المشترى انه حر يظهر في حقه حتى يعتق
عليه كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البائع حتى يجوز بيعه ويكون هذا
بيعا في حق البائع فداء في حق المشترى تخليصه ولو لم يجز البيع لكان ذلك بقول المشترى انه حر
وهو ليس بحجة في حق غيره فان قيل لو جاز البيع لعدا قائله وصار قول البائع انه عبد حجة
في حق المشترى حتى تعدى البيع ووجب على المشترى الثمن قلت انما يكون كذلك ان لو بقي العبد
ملكا للمشترى وليس كذلك فعلم ان قول البائع لم يظهر في حق المشترى واما على اصله فقول البائع انه ليس
بحر وهو مملوكى مستند الى دليل وهو الدليل المثبت لملكه في العبد فصار ذلك حجة له على خصمه في
ابقاء ملكه واما قول المشترى انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ويجب
الثمن عليه ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه والاحتجاج بتعارض الاشباه كقول
زفر في المرافق ان من الغايات ما يدخل كقولك حفظت القرآن من اوله الى آخره وقوله تعالى من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وقوله ثم اتموا الصيام
الى الليل فلا تدخل بالشك الثابت بتعارض الاشباه وهذا عمل بغير دليل لان الشك الذي يدعيه
امر حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا تعارض الاشباه ايضا حادث
فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله ما عد من الغايات التي تدخل بالاجماع والغايات التي لا
تدخل بالاجماع قلنا له اتعلم ان المتنازع فيه من اى الغايتين فان قال نعم قلنا له فلا تشك
فيها ولكن الحقها بنظيرها وان قال لا اعلم فقد اعترف بالجهل فيقال له لا تجعل جهلك حجة على غيرك
ان كان ذلك عذرا لك الى ربك والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع
والاصل كقولهم في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس
لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والاصل وثبت به الحكم
في الاصل وقد عدم ذلك في الفرع فيسقط اعتباره لا ثبات الحكم في الفرع فلم يبق بعده الا المس
المختلف فيه فلم يكن هذا تعليلا ظاهرا وباطنا اى قياسا واستحسانا ولا رجوعا الى اصل مجمع
عليه وكقولهم في اعتاق المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز كما
اذا حرره بعدما ادى بعض بدل الكتابة فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل

وبه يقع الفرق وهو اداء بعض البدل فانه علة مانعة من التكفير وقد عدم في الفرع فيبقى العبرة
لما وراءه وما وراءه اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو
الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه علة كقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع من
التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي في الكتابة الصحيحة
فانه عندنا لا تمنع من التكفير وعنده تمنع فلم يصر عدم المنع من الكفارة دليلا على الفساد اذ الصحيح
عندنا لا تمنع وكقولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة فلا
يعتق بسبب القرابة قياسا على ابن العم لان الاب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة
ولهذا قلت اذا اشترى اباه بنية الكفارة يجوز خلافا له فكان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه و
الاحتجاج بما لا يشك في فساده كقولهم الثلاث او الآية ناقص العدد عن سبعة فلا يتادى به الصلاة
كما دون الآية او الثلاث احد عددي مدة المسح فلا يتادى به فرض القراءة قياسا على
الواحد وهذا على قول من لم يجوز بالآية القصيرة ولان السبع احد عددي صوم المتعة فلا يجوز الصلاة
بدونه يريد دون الفاتحة قياسا على الثلاث ولان الصلاة عبادة لها تحريم وتحليل فوجب ان يكون
من اركانها ما له عدد سبع قياسا على الحج فانه عبادة لها تحريم وتحليل ومن اركانه ما له عدد
سبع وهو الطواف فانه سبعة اشواط وكقول بعض مشايخنا ان الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم تكن
النية شرطا لادائه قياسا على قطع اليد قصاصا او سرقة فهذا مما يعرف فساده ببداية العقول
اذ لا مشابهة بين القطع والوضوء بوجه ولا بين مدة المسح ومقدار القراءة ولا بين اركان الصلاة
واركان الحج والاحتجاج بلا دليل وهو حجة للنافي على خصمه عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا
ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة
عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه
متمسك بالاصل وهذا باطل لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل
وكيف احتمل وجوده فلا يمكن ان يدعى حجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم
الشرعي قلنا حكم الشرع نوعان الاثبات والنفي وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصا في مواضع كقوله
عليه السلام ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة وقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل
ولهذا قال اهل التحقيق من الفقهاء القياس كما يجرى في الاثبات يجرى في النفي ويكون له حكمان

الثبوت في موضع الاثبات والانتفاء في موضع النفي فانه كما روى في خمس من الابل السائمة
شاة روى لا زكوة في الابل المعلوفة ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة الشرعية واليه
اشار ربنا في قوله وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجة منه في علمه فقول القائل لم يشرع
هذا لانه لم يقم الدليل عليه مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا
النوع من الاحتجاج من الله تعالى فانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة
بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية لانه هو المحرم للاشياء والعالم بالاشياء
فنبهانه بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة والوصيلة
والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة في ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر
فان صفة العجز لازمة لهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا ينظر معه
وكيف يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله وما اوتيتم ايها المؤمنون والكافرون من العلم
الا قليلا والبرهان القوي لنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى الآية
فقد علم نبيه عليه السلام مطالبة البرهان في اقامة الحجة على نفي الدخول وذلك تنصيص على ان لا دليل
ليس بحجة على النفي ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد
من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقولهم انا وجدنا آباءنا على
امة الآية فان قيل قد قال ابو حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به وهذا احتجاج بلا دليل
قلنا قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه بمنزلة السمك قال محمد رحمه الله فقلت ما بال السمك
لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهو اشارة الى معنى مؤثر لانا اخذنا من خمس المعادن من خمس
الغنائم ولا يخمس الماء في الغنائم يعني ان القياس ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان
اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو وقط
لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس ان لا يجب الخمس في شيء وانما وجب في بعض
الاموال بالاثر ولم يرد اثر بخلاف القياس ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس واعلم
ان الطرق التي تعرف بها العلل الشرعية هي الطرق التي يعرف بها الاحكام الشرعية لان
كون الوصف علة شرعا ودليلا على حكم الله تعالى احد الاحكام لثبوته علة بالشرع اذ الاوصاف
كانت موجودة قبل الشرع وليست بعلل وحكم الشيء الاثر الثابت به واذا ثبت انها تعرف علة
بالشرع فتعرف بالطرق التي تعرف بها سائر الشرائع وهي الكتاب والسنة والاجماع و

والاجتهاد اما النص الدال على كون الوصف علة صريحا فغير وارد ولكنه قد وردت الفاظ
تقوم مقام لفظ العلة منها لفظ المعنى في قوله عليه السلام لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى معان
ثلث ومنها كي في قوله تعالى كيلا يكون دولة ومنها لفظ لاجل كذا ومن اجل ذلك كقوله تعالى ومن اجل
ذلك كتبنا ومنها اللام كقولك اكرمت فلانا لاكرامه اياي وقد صرح اهل اللغة بان اللام
للتعليل ومنها الباء كقوله تعالى ذلك بما عصوا ومنها ان كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة
ومنها الفاء وانها قد تدخل على الحكم كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله
اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وكقول الراوي سهى فسجد وزنا ماعز فرجم وقد
تدخل على العلة كما مر في حروف المعاني فصل وجملة ما يعلل له اربعة اثبات الموجب
او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء اي
الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا هذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يجوز التكلم
فيه بالقياس بل يجب على مدعيها اقامة الدلالة عليها ادعاه من نص او دلالة نص او اشارة
او اقتضاء لان اثبات العلل ثابتة بالنص لا بالقياس وبيانه انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله
عوض في عقد المعاوضة محرما اذا كان مشروطا في العقد واشتراط الاجل يشبه فضل مال خال
عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا بذل
المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة
والشبهة تعمل عمل الحقيقة في هذا الباب حتى يفسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وقد وجدت شبهة
العلة لان العلة هي القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة احد شبهة العلة فاثبتنا شبهة
الربوا بشبهة العلة احتياطا ولهذا الا نحرم الفضل من حيث النقدية في غير مال الربوا لعدم
العلة وشبهة العلة وقول نحو الاسلام بدلالة النص اي بدلالة النص الذي جعل حقيقة العلة محرمة
لحقيقة الفضل وهو الحديث المعروف الذي بيناه ونظيره الاختلاف في السفر هل هو مسقط شطر
الصلاة ام لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته
والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص اسقاط محض والصلاة لا يحتمل معنى التمليك
فكان اسقاطا ولا مرد لما اسقطه الله تعالى عن عباده بوجه الا ترى ان الاعتاب من الله تعالى لا يرتد
بالرد وهو الميراث فلان لا يرتد الاسقاط منه بالرد اولى ولان السفر سبب للرخصة بالاجماع
وذلك في القصر فانه الكمال لما مر في باب العزيمة والرخصة ولان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد

كان ربوبية وانما ثبت للعبد التخيير اذا كان فيه رفق كما في الكسوة والاطعام والتحرير فهذه
دلالات النصوص وشرطية صفة السوم في زكوة الانعام هذا نظير صفة الموجب لا يجوز التكلم فيه بالقياس
بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهو كاشتراط صفة الحل في الوطي لايجاب حرمة
المصاهرة لانها نعمة فلا تناط بالوطي الحرام الذي يوجب العقوبة وكاليمين فانها موجبة للكفارة
بصفة كونها معقودة كقولنا او مقصودة كقوله ويظهر الاختلاف في الغموس وكالقتل فانه موجب
للكفارة بصفة كونه حراما عنده وعندنا باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة والشهود في
النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافا لمالك رحمه الله فلا يجوز
اثباته بالقياس وكذا التسمية شرط في الذبيحة وكذا الصوم شرط للاعتكاف عندنا خلافا
للشافعي رحمه الله فيهما لم يجز التكلم فيهما بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وكذا النكاح شرط
نفوذ الطلاق عند الشافعي وبالعدة لا تصير محلا وعندنا شرط نفوذ الطلاق عليها
النكاح او العدة عنه فلا يجوز التكلم فيه بالقياس وشرط العدالة والذكورة فيها هذا نظير
صفة الشرط ونظيره الوضوء شرط بغير النية ام معها والبتيراء هذا نظير الحكم فالركعة الواحدة
غير مشروعة صلاة عندنا للنهي عن البتيراء وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر بركعة وكذا
صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له وحرم المدينة كحرم مكة عنده خلافا لنا واشعار
البدن هل هو سنة ام لا وصفة الوتر انها واجبة ام سنة وهذا نظير صفة الحكم وصفة الاضحية انها واجبة
كما قال ابو حنيفة او سنة كقول غيره وصفة العمرة انها سنة او فريضة وصفة حكم الرهن انه يد الاستيفاء
انه مضمون او موجب بيع في الدين وهو اجابة بعدما افقر او شغله بجانب الاستيفاء ومثل الكلام في
كيفية وجوب المهر انه حق الله تعالى ام حق العبد ابتداء وهو مقدر بتقدير الله تعالى او فوض تقديره الى
العبد وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه فلا يثبت خيار المجلس ام متراخ الى آخر المجلس فيثبت
خيار المجلس فان قيل انكم تكلمتم بالراي في صوم يوم النحر وقد وقع النزاع في اصل الحكم وهو
الصوم انه مشروع ام لا قلنا اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب
النهي وهو ان النهي يوجب فساد الصوم مع بقاء اصله مشروعا ام يوجب رفع المشروع والانتساخ
وهذا لا يثبت بالراي بل يثبت بدليل النص قلنا ان النهي للتكليف فيقتضي كون المنهي عنه متصورا
مقدورا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره

فيعاقب عليه وقالوا ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وادنى درجات المشروع ان يكون مرضيا وكون
الفعل قبيحا ينافي هذا الوصف فصار النهي نسخا بعينه على ان له اصلا وهو سائر الايام عندنا
والليالي عنده وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله فاما اذا وجد
فلا باس به فانا اختلفنا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلمنا فيه بالراى لانا وجدنا
لاثبات القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بدون القبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم
فصح التعليل للتعدية ومن ادعى اشتراط التسمية في الذبيحة والصوم في الاعتكاف لا يجد له اصلا
ومن انكر اشتراط الشهود في النكاح لا يجد للجواز بدونه اصلا فان قالوا النكاح عقد معاملة حتى
صح من الكافر وقد وجد له اصل لا يشترط فيه الشهود وهو البيع قلنا من حيث انه عقد معاملة لا
يشترط فيه الشهود وهو البيع ~~قلنا من حيث انه عقد معاملة لا يشترط فيه الشهود~~ وانما يشترط
الشهود فيه من حيث انه عقد مشروع للتناسل وارد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال فخص
بالشهود اظهارا لكرامة بني آدم ولا نجد عقدا يجوز مع هذا الوصف بدون الشهود لنعدي
ذلك الحكم الى هنا فان قيل لحرم المدينة اصل وهو حرم مكة قلنا ذاك حكم ثبت بخلاف
القياس في حرم مكة فلا يصلح اصلا لان من شرط صحة القياس ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس
وحرم المدينة ليست في معنى حرم مكة لتثبت فيه دلالة لان الله تعالى فضل مكة على سائر البلاد وجعلها
حرما آمنا منذ خلقها قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وقال
عليه السلام الا ان مكة حرام منذ خلقها الله تعالى ولا كذلك حرم المدينة فان قالوا الاعتكاف اصل وهو
الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان ولا يشترط فيه الصوم فكذا لا يشترط في الاعتكاف قلنا ذاك ثبت
بخلاف القياس والتقرب ما هو فان قاسوا العامد على الناسي في الذبيحة وجعلوه اصلا قلنا
انما ابحنا ذبيحة التارك ناسيا بناء على انه في حكم الذاكر لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا صوم
الآكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل وهذا معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم
لا يجوز وقيام الملة مقام التسمية حال العذر لا يدل على قيامها حال عدم العذر والرابع
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراى على احتمال الخطا فالتعدية حكم لازم
عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وعند الجمهور من اصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
قالت المجوزة ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها

على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل فما يفضي اليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة
من النص بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم ثم يتعلق بالعلة وتكون العلة صحيحة بدون التعدية
فكذا هنا ولان التعليل انما يصار اليه لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى فيجوز سواء امكن تعديته
الى محل آخر ام لا ولو بطل لعدم التعدية لادى الى ابطال الاصل لمعنى يرجع الى الفرع اذ التعليل
في المحل المنصوص عليه اصل والتعدية الى محل آخر فرع ولان التعليل لما صار حجة باجماع
القائسين وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج لان الحجة ما اوجب الحكم فاذا تعلق به الايجاب فان
كانت الحجة عامة اوجبت الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف
حجة وهي الملاءمة والعدالة اي التاثير او الاخالة او العرض على الاصول لا يقتضي تعدية
بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد
شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التوسل به الى معرفة الحكم و
هذه الفائدة معدومة هنا لانه لا يتوسل به الى معرفة الحكم في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص
والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص به ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك
انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة فان قالوا
ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة اذ لو لم يكن ثابتا بالعلة لامتنع تعديته الى الفرع قلنا العلة
في موضع النص مؤثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه كما هي صالحة لثبوت الحكم في الفرع الا ان
النص اقوى من العلة فاستحق حكمها بدليل فوقها وهذا لا يقدح في كونها مؤثرة في الفرع لانه ليس
في الفرع دليل اقوى منها ونظيرها الشركة علة لاستحقاق الشفعة والجوار علة ايضا في موضع
الشركة وجرت على ان الشركة والجوار لكن الشركة اقوى فتضاف الشفعة اليها وهذا لا يخرج
الجوار من ان يكون علة في غير موضع الشركة كذا هنا وقيل هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص
عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي رحمه الله وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ
ابو منصور وقال مشايخ العراق الحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير
حكم النص بالاجماع فكيف يصلح لابطاله ولكن الوصف جعل علما على كونه علة لحكم الفرع وقيل معنى
قول الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة انها الباعثة على حكم الاصل وقول الحنفية ثبت بالنص فلا
يثبت بالعلة ان النص معرف الحكم فلا اختلاف في المعنى فان قالوا التعليل بالعلة القاصرة يفيد
اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا



حاصله منع انحصار الفائدة في التعدية ٥

لم يعلله تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون
معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا
في العلل العقلية لان شرط صحتها الاطراد والانعكاس فتبطل هذه الفائدة ولقائل ان يقول لم لا يجوز على
هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص فان قلت ان النص اقوى قلت جاز
ان يكون بعض الامارات اظهر على ان فيه بيان حكمة الحكم كما في العلة القاصرة المنصوصة واما الجواب
عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل
ثم ينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر
لانه ح يتعلق وجود كل واحد منهما بشرط يستحيل وجوده وما كان متعلقا بشرط يستحيل وجوده كان مستحيل
الوجود ولانا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية فقد
قال القاضي الامام ابو زيد قال علماؤنا ان حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه
ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي وقال قوم ان حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة ولهذا
قال علماؤنا ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة
واذا ثبت هذا فلو قال قائل ان حكم البيع الملك وحكم النكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك
والحل كما لو ورد البيع على الحر والنكاح على المحرم لكان قوله صحيحا فكذا اذا قال حكم التعليل التعدية
فلا يصح التعليل اذا لم يثبت حكمه ومن قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وصحة البيع موقوفة على
صحة الملك فكان دورا كان باطلا كذا هذا والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل فلم يبق الا
الرابع وهذا لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل الشرع اياها موجبة فطريق معرفتها
السماع من صاحب الوحي لا الرأي ووصف الشيء معتبر باصله وكما لا يكون موجبا بدون دليل لا يكون
موجبا بدون شرطه فكما لا مدخل للرأي في معرفة اصله لا مدخل للرأي في معرفة شرطه ووصفه مع ان
في اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه اذ لو لم يكن شرطا لكان الحكم موجودا بدونه وبعد ما
صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وابطالا له وكذلك نصب الاحكام الى الشرع فلا يهتدي
اليه الرأي وكذلك رفعها لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع وليس مثبتة ابتداء فبطل التعليل
لهذه الاقسام ثبوتا وكذلك نفيا لانه اذا قال لم يشرع اصلا فلا يكون حكما شرعيا لا يمكن اثباته
بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت
بالقياس فصل والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم

والاستصناع وتطهير الاواني وطهارة سؤر سباع الطير اعلم ان الاستحسان لغة وجود الشيء
حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واستقبحته اي اعتقدته قبيحا وفي الشريعة هو اسم
لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر وذا قد يكون
نصا كما في السلم فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود عليه معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص
وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاجارة فانها بيع
المنفعة وهي معدومة فكان القياس عدم جوازها وانما جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام اعطوا
الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وبقاء الصوم مع الاكل ناسيا اذ القياس يقتضي فساده لان الشيء
لا يبقى مع فوات ركنه وانما ابقيناه بقوله عليه السلام تم على صومك والنص فوق الرأي فاستحسنوا تركه
به وقد يكون اجماعا كما في الاستصناع فيما فيه تعامل فان القياس يابى جوازه لانه بيع عين يعمله
وهو معدوم في الحال والقياس الظاهر ان لا يجوز بيع الشيء الا بعد تعيينه حقيقة وانما تركوه بالاجماع
وهو تعامل الامة من غير نكير والاجماع دليل فوق الرأي فاستحسنوا تركه به وقد يكون ضرورة
كما في طهارة الحياض والابار والاواني بعد ما تنجست فان القياس يابى طهارتها لان الدلو ينجس بملاقاة
الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزح بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا خروج بعضه
عن الحوض وكذا الماء ينجس بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسنوا ترك العمل
بموجب القياس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو اخذ
بالقياس وقد يكون قياسا خفيا كما في سؤر سباع الطير فانه بالقياس نجس لانه سؤر ما هو سبع
مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان في حرمة الاكل فيستويان
في نجاسة السؤر وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به
شرعا كالاصطياد والبيع تجارة وجواز الانتفاع بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز
كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة الاكل لانها تشرب بلسانها وهو
رطب من لعابها ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تأخذ الماء بمنقارها
ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى واراد بالحكم فخر الاسلام رحمه الله
في قوله فاثبتنا حكما بين حكمين النجاسة المجاورة يعني انه طاهر بذاته لكنه نجس باعتبار المجاورة
وبالحكمين الطهارة والنجاسة بعينه لان دليل سقوط نجاسته لعينه موجود وهو جواز الانتفاع
به شرعا ودليل سقوط طهارته موجود وهو حرمة اللحم فثبتت هذه النجاسة فيما كان متولدا

من لحمه وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سؤره ضرورة نجاسة لعابه واما سباع الطير فلا يصل لعابها
الى الماء وليست بنجسة عينا فلا تنجس سؤرها فصار هذا الاستحسان وان كان باطنا اقوى من القياس
وان كان ظاهرا وسقط حكم الظاهر لعدمه وبه تبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول
بتخصيص العلة فهو غالط لان بما ذكرنا ظهر ان المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع البهائم الرطوبة
النجسة في الالة التي تشرب بها وقد عدم ذلك في سباع الطير فكان عدم الحكم لعدم العلة
وذا لا يكون من تخصيص العلة في شيء ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان
لقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة
والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة
الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء ولهذا قيل لو كانت
الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي
على الذهب الفاني فكيف والامر على العكس ولذا ترجح القلب والعقل على النفس والبصر كما اذا تلا
آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا اي يركع ركوعا بسبب التلاوة وينوي سجدة التلاوة
ثم يعود الى القيام كما اذا سجد لها لان السجود ليس بمثل للركوع صورة فلهذا احتيج الى النية و
بالاستحسان لا يجزيه وبالقياس ناخذ وبالاستحسان اخذ الشافعي رضي الله عنه وجه الاستحسان
ان المأمور به السجود والركوع غير السجود الا ترى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة
فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع الصلاة وسجودها اظهر
لان كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلاها خارج الصلاة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلاة
اولى لان الركوع هنا مستحق بجهة اخرى وثم اولنا ان النص ورد به قال الله تعالى وخر راكعا
اي ساجدا فيكون بينهما مشابهة من حيث الخضوع فينوب احدهما بالآخر وهذا قياس ظاهر
لا يحتاج فيه الى زيادة تامل لانا نقيس احد الركنين على الآخر وقد ايده النص لكن هذا من
حيث الظاهر مجاز محض والحقيقة احق ووجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح ولكن هو
الاثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي بيانه انه ليس المقصود من السجدة
عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى الملتزم

بالنذر انما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمستكبرين او موافقة فيما يفعله
المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه ان يكون بطريق هو عبادة وهذا انما
يوجد بالصلاة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة بخلاف القيام لانه
ليس بتواضع في ذاته فلا يتأدى به سجدة التلاوة وبخلاف سجود الصلاة لانه مقصود بنفسه
فلا تتأدى بالركوع الذي هو ادنى منه في التواضع فصار الاثر الخفي وهو ما ذكرنا ان المقصود
قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو انه مجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو ان
الركوع خلاف السجود للفساد الباطن ومعناه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود وهذا قسم
عز وجوده اي هذا الشيء العزيز يكون قليلا واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى واظهر من ان
يخفى وانما قال فخر الاسلام وانما الاستحسان عند نا اصد القياسين لكنه سمي به اشارة الى انه الوجه
الاولى في العمل به وان العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه باعتبار
الاعم والاغلب وان احتمل ان يحتمل على العكس كما بينا الآن ولهذا قال بعض مشايخنا ان الاستحسان
اذا كان اقوى تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اقوى تاثيرا كان الاستحسان
استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
لما مر ان حكم القياس التعدية فهذا القياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من
ان يكون قياسا شرعيا فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعني المستحسن بالاثر او الاجماع
او الضرورة لانها معدولة عن القياس فلا تحتمل التعدية الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا اي اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار
الثمن والمبيع غير مقبوض فان القول قول المشتري مع يمينه لان البائع يدعي عليه زيادة الثمن
والمشتري ينكرها فيكون القول للمشتري مع يمينه لان اليمين في الشرع في جانب المنكر والمشتري
لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له بالعقد ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم
المبيع وفي الاستحسان اي القياس الخفي يتحالفان لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع
بتسليم الثمن الذي يدعيه والبائع ينكر الوجوب عليه بذلك القدر فهذا انكار باطن لا يعرف
الا بضرب تامل والاول يعرف ببديهة الحال فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا وهذا
حكم تعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارث البائع ووارث المشتري في الثمن قبل القبض تحالفا
كما اذا اختلف المورثان والاجارة اي اذا اختلفا في البدل قبل استيفاء المعقود عليه

تحالفا وترادا العقد والنكاح اى اذا اختلف الزوجان فى المهر فادعى الزوج انه تزوجها
بالف وقالت تزوجنى بالفين ولم يكن لهما بينة تحالفا وقيمة المبيع اى اذا استهلك المشترى فى يد
البائع وكان استهلك اجنبيا اذ لو استهلكه المشترى صار قابضا به فلا يجرى التحالف ولو
استهلكه البائع ينفسخ البيع فاما بعد القبض اى قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله
عليه السلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا بخلاف القياس عند
ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة اى اذا كان
الاختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجرى التحالف واذا كان بعد هلاك المبيع لا يجرى التحالف ايضا
وان اختلف بدلا قال شمس الائمة السرخسى وظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان
اولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع الاثر فان العمل بالمؤثر
اولى وان كان العمل بالطرد جائزا كما حكينا عن فخر الاسلام رحمه الله قبل هذا باسطر قال شمس الائمة
رحمه الله هذا وهم عندى فان اللفظ المذكور فى الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز
العمل به فعلم ان الصحيح ترك القياس اصلا فى الموضع الذى يؤخذ بالاستحسان واليه اشار القاضى
فى التقويم وبعض مشايخنا وفقوا بين كلامى الشيخين فقال المراد فخر الاسلام بقوله اشارة الى ان الوجه
الاولى فى العمل به انه مقدم على القياس عند وجودهما كما يقال الاخذ بخبر الواحد اولى من الاخذ
بالقياس وبقوله وان العمل بالاخر اى القياس جائز اى عند عدم معارضة الاستحسان وبقوله كما
جاز العمل بالطرد اى عند عدم العلة المؤثرة فاما عند وجود العلة المؤثرة فلا يجوز العمل بالطرد
دليله انه ذكر بعد هذا باسطر فيسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه فى التقدير وقال ايضا
بعد هذا فصار هذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر فى مقابلته فيسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم
دليله لا يعد ذلك من باب الخصوص ولو لم يحمل على هذا الوجه التناقض بين كلامى فخر الاسلام وللجهل
بالمراد طعن بعض الناس على عبارة علمائنا فى الكتب الا انا تركنا القياس واستحسنا حتى قال الشافعى
من استحسن فقد شرع فقالوا انه اثبات الحكم بمجرد الشهوة لان اللفظ ينبئ فكان معنى قولكم انا تركنا
القياس واستحسنا انا تركنا العمل بالقياس الذى هو حجة وعملنا بما ليس بحجة اتباعا للهوى والشهوة
ولانكم ان اردتم ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية حق وما ذا بعد الحق الا الضلال وان
اردتم ترك القياس الباطل شرعا والباطل مما لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم فى كتبكم فى بعض المواضع
انا ناخذ بالقياس فكيف تجوزون الاخذ بالباطل ونحن نقول ان الاستحسان هو طلب الاحسن

والاخذ به دون غيره ٥

اى اذا لم يعارض الطرد انه جاز العمل به ٥

للاتباع الذى هو مامور به فى قوله فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وغرضنا
من هذه التسمية التمييز بين الحكم الاصلى الذى يدل عليه القياس الظاهر واحد وبين الحكم المال
عن ذلك السنن الظاهر بدليل اوجب الامالة فسمينا الاول قياسا والممال استحسانا وازاح
المراد على ما قلنا بطلت المشاحة فى العبارة وتبين انا لم نترك الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعى
فى المتعة استحسن ثلاثين درهما وفى الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وفى المكاتب استحسنوا
ان يترك عليه شئ ذكره الامام فى المحصول ومالك بن انس ذكر فى كتابه لفظ الاستحسان فى مواضع وقال
الشافعى رحمه الله فى بعض كتبه استحب كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما لان
الاستحسان وجود الشئ حسنا وقوله استحب ينبئ عن الايثار وذا لا يقتضى كونه حسنا لا محالة بل
يحتمل ان ما آثره يكون قبيحا الا ترى الى قوله تعالى فى ذم الكفار ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على
الآخرة فظهر التفاوت بينهما من حيث ان احدهما ينبئ عن حسن ذلك الشئ والاخر لا كيف وقد ورد
الشرع بما ذكرنا فانه عليه السلم قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

فصل

وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التى قلنا وعلم السنة بطرقها وان يعرف وجوه
القياس وحكمه الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد
باثر ابن مسعود رضى الله عنه فى المفوضة وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف متعدد
الكلام فى الاجتهاد فى تفسيره لغة وشريعة و ... فالاجتهاد لغة بذل المجهود فى ادراك
المقصود وشريعة بذل الوسع والطاقة فى طلب الحكم الشرعى بطريقه وشرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه
اى مع معانيه ووجوهه التى قلنا من العام والخاص الى آخره والعبارة والاشارة الى آخر ما بينا وعلم
السنة بطرقها يعنى طرق الاتصال بالنبى عليه السلم كما مر وهو ان يكون بالتواتر او بالاشتهار او بالاحاد
ومتونها بان ينقل بلفظه وهو العزيمة او بمعناه وهو الرخصة وهو انواع كما مر ووجوه معانيها من
كونه ظاهرا او مفسرا الى آخر ما مر وان يعرف وجوه القياس وشرائطه كما مر ولا يشترط معرفة جميع
ما فى الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام وهو مقدار خمسمائة آية وعلم السنة على هذا يشترط ان
يعرف الاحاديث التى يتعلق بها الاحكام وهى زائدة على الوف ولا يشترط الحفظ فيهما من وراء
ظهره بل يشترط ان يكون عالما بمواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة منها لوجود التجربة و
الممارسة له فى ذلك ولا يشترط معرفة الفروع التى استخرجها المجتهدون بارائهم وحكمه
الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وهو قول

عن الحكم الشرعى والعرفى وغيرهما ٥

اي المسائل التي اختلفوا فيها ... ان الشرع لم يرد فيها ... الشي من اصول الدين

الاشعري والقاضي ابي بكر والغزالي فانا حاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد
وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات الا على قول بعضهم عند ابي الحسن العنبري من المعتزلة
والجاحظ كل مجتهد مصيب في العقليات ايضا بمعنى نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف و
هذا باطل لان المسلمين اجمعوا على ان نافي ملة الاسلام في النار اجتهد او لا ثم اختلف من قال
بالحقوق فقال بعضهم باستوائها وقال عامتهم بل واحد من الجملة حق وهو مروي عن الشافعي رحمه الله
ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله
حتى ان عمله لا يصح والمختار انه مصيب ابتداء اي في حق العمل مخطئ انتهاء اي في اصابته المطلوب
وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله فانه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله
واحد فتبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله والا يكون تناقضا احتج المصوبة بان
المجتهد كلف الفتوى وما كلف الفتوى بالحق فلولا انه يصيب الحق به والا لما توجه التكليف عليه
باصابته لان الله لا يكلف نفسا الا وسعها ولن يصير كل مجتهد مصيبا للحق الا والحق حقوق و
هذا كاستقبال القبلة فانه شرط صحة الصلاة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه
يصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزاهم صلاتهم وجعلوا مصيبين
وغير ممتنع ان يكون الحق حقوقا في ناس مختلفين في بعضهم حظر وفي بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم
كل واحد منهم ما لزم الآخر كما صح ذلك عند اختلاف الازمنة فانه ينسخ الاباحة بالحظر وينسخ
الحظر بالاباحة وكما صح في باب القبلة عند الاشتباه فان قبلة كل فريق ما ادى اليه تحريه واجتهاده
الا ترى انه يجوز ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين مختلفين واحدهما يامر قومه بتحريم شيء
والآخر باباحته مع ان كل واحد منهما حق عند الله تعالى فكذلك جاز ان يختلف مجتهدان ويلزم قوم
كل واحد منهما اتباع امامه مع كونه كل واحد منهما محقا ومن يسوي بين الحقوق نقول ان دليل التعدد
لم يقتض التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا دليل مرجح ومن جعل الواحد حقا يقول بانا
لو سوينا بينها لبطلت مراتب الفقه ولساوى الباذل كل جهد في الطلب المبلي عذره بادني طلب
وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا
بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية بفتواه فيبقى الواحد حقا ليستقيم
المناظرة ودعوة كل واحد منهما صاحبه الى حجته مع الاقرار بان الحق مع كل واحد منهما اذ لا
مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتيهما لثبوت الحقية على السواء وكذا لا مناظرة

في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى او القضية واذا اختص
سليمان عليه السلام بالفهم وهو اصابة الحق وبالنظر في الحق كان الآخر خطاء وما قضى داود عليه السلام كان
رايا اذ لو كان وحيا لما حل لسليمان عليه السلام مخالفته ثم تخصيص سليمان بفهم القضية يقتضي ان الآخر
خطاء اذ لو كان ترك الاحق لما حل لسليمان الاعتراض عليه لان الافتيات على راي من هو اكبر لا يصح
فكيف على الاب لنبي وقصته ان الغنم رعت الحرث وافسدته ليلا بلا راع فتحاكما الى داود عليه السلام
فحكم بالغنم لاهل الحرث وقد استوت قيمتاهما اي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث
فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن فقال
ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى
يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك وكان
ذلك باجتهاد منهما وهذا في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان
يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعي يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم
ارسلوها وقال مجاهد كان هذا اصلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وقوله عليه السلام
في المجتهد ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر وقول ابن مسعود في المفوضة وقد مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها رايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمن ابن
ام عبد وقوله عليه السلام واذا حاصرتم حصنا فارادوكم اي اهل الحصن ان تنزلوهم على حكم الله فلا
تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطاء اذ الانزال يكون عن
اجتهاد ولو لم يحتمل الخطاء لكان الانزال باي جهة وجد حقا فيكون حكم الله تعالى ولما نهيهم عنه علم انه
يحتمل الخطاء ولان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب فلان القياس
وضع لتعدية الحكم من الاصل الى الفرع فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعددا لانه يصير تغييرا وقد
بينا انه مبطل للقياس من النص بصيغته لا يحتمل التعدد الا ترى انا لو فرضناه غير معلول لم يكن حكمه
متعددا فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير واما الحكم فلان اجتماع الحظر والاباحة في شيء واحد
والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة ولا يصلح المستحيل حكما شرعيا لان نسبة
التناقض الى الشرع لا نرى انه امتنع ذلك بالنصين فان النصين اذا كان احدهما حاظرا
والآخر مبيحا لم يجب العمل بهما بل وجب الوقف الى ان يظهر الرجحان لاحدهما او التاريخ فان قيل
التناقض انما يكون ان لو اجتمع الحظر والاباحة في محل واحد في زمان واحد في حق شخص واحد لا

واحد ولانا نقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان واحد في حق شخصين واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يكون المحل الواحد حلالا في حق احد المجتهدين حراما في حق آخر كما كان عند اختلاف
الرسول قلت القياس خلف عن النص والثابت بالنص من الاحكام على العموم ولا يختص قوما
دون قوم فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم ويوجب كل اجتهاد ما يودي اليه بلا تمييز بين عبد
وعبد وانما جاز عند اختلاف الرسل لانه ثبت بالوحي ان المصلحة في حق هذا القوم الحل وفي حق
ذلك القوم الحرمة ولا تناقض عند تبدل المصلحة اما في المجتهدات فلا تنصيص من الشارع والمصلحة
متحدة في حقهما ظاهرا بروايتنا فالقول بالحل في حق احدهما وبالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة
يكون تناقضا وصحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء ولا نكلفهم اصابة
الحق عند الله تعالى لما لم يكن عندهم دليل يوصلهم الى ذلك ولكن نكلفهم الاجتهاد لرجاء الاصابة فان
اصابوا اوجروا وان اخطأوا عذروا وهذا كالامير اذا ضل فرسه فامر غلمانه ان يطلبوه فخرج
كل واحد منهم الى طريق غير طريق صاحبه ولا شك ان الفرس يكون في جانب واحد وقد وجب على كل
واحد منهم طلب الفرس لكن لم يجب على كل واحد منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك واذا وجد
واحد منهم الفرس ولم يجد الآخرون فان الامير يثيب كل واحد منهم للائتمار بامره في طلبه وان زاد
الواحد كذا هنا وقال ابو حنيفة في الوارث اذا اقام البينة على انه وارثه ولم يشهدوا انا لا نعلم له وارثا
غيره ان القاضي يدفع المال اليه ولم يأخذ منه كفيلا هذا شيء اي اخذ الكفيل احتاط به بعض القضاة
وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب اي الوارث مائل عن الحق لانه يؤخر حقه
لامر موهوم وهو معنى الجور ثم نقول ان ابا حنيفة رضي الله عنه لا يخلو اما ان كان مصيبا في هذا الاجتهاد
اولا فان كان مصيبا يلزم الخطأ في اجتهاد ذلك المجتهد وان كان مخطئا يلزم الخطأ في اجتهاده
وقال محمد رحمه الله في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطأ السنة اي
الحق والقضاء في غير المجتهد فيه لا ينفذ فعلم انه انما نفذ لانه قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ فيه الاجتهاد
فينفذ كما ينفذ في سائر المجتهدات اذا قضى وهذا لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل
باكثر كلمات اللعان وقيام الاكثر مقام الكل اصل في الشريعة ولهذا يقوم اكثر قطع الاوداج
والاكثر الطواف مقام الكل الا ترى انه لو فرق بينهما بعد لعان الزوج قبل لعان المرأة نفذ حكمه
لكونه مجتهدا فيه فاولى ان ينفذ اذا اتى كل واحد منهما باكثر كلمات اللعان واما مسئلة القبلة
فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطي ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا ترى ان قوما

اذا صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا تفسد صلاة من علم منهم حال امامه وهو مخالفه لانه
مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا لما فسدت صلاته كالجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة فانه
لا تفسد صلاة من خالف امامه في الجهة وان علم ذلك لان الكل مصيب ولما وجب التحري كما في
تلك المسئلة فانا لا نسلم وجوب التحري على ذلك التقدير فان قالوا لو لم يكن مصيبا لوجب اعادة الصلاة
بعد العلم بالخطأ قلنا لانه لم يكلف اصابة عين الكعبة عند انطماس العلامات واندراس الامارات
لان ذلك ليس في وسعه وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة وهذا لان الكعبة غير مقصودة بعينها
حتى لو سجد لها يكفر الا ترى ان الحكم ينتقل من عينها الى جهتها ومن جهتها الى ما يقع عنده بالتحري
والى اي جهة توجهت دابة الراكب في النافلة وانما المقصود وجه الله واليه الاشارة في قوله تعالى فاينما
تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة حصل
المقصود وهو طلب وجه الله تعالى فسقطت اصابة عين الكعبة الا ترى ان جواز الصلاة وفسادها من صفات
العمل لانه يقال عمل فاسد وعمل جائز والمخطئ مصيب في حق العمل وان كان مخطئا عند الله تعالى فثبت
بهذا ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء وهذا عندنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة
الكعبة لان طريق الاصابة مما يوقف عليه في الجملة لو تكلف المكلف الا انه عذر دونه بسبب العجز
فكان حبيا المسقط اصلا فمتى ظهر الخطأ يقينا لزمه الاعادة واحتج من جعل مخطئا ابتداء و
انتهاء بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث اذ الخطأ المطلق هو الخطأ ابتداء وانتهاء لان
المطلق ينصرف الى الكامل وبقول النبي عليه السلام في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فلو كان الاجتهاد صوابا
في حق العمل لما استقام نزول العذاب على الصواب ولنا قوله تعالى وكلا اي من داود وسليمان
آتينا حكما وعلما اخبر بقوله ففهمناها سليمان ان سليمان اصاب الحق دون داود عليهما السلام
ثم بين انهما اوتيا من الله تعالى حكما وعلما فلو لم يكن الاجتهاد صوابا لما سماه حكما اي حكمة وقوله عليه السلام
لعمرو بن العاص احكم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب
على الخطأ فعلم انه كان مصيبا ابتداء لينال الثواب به وقول ابن مسعود لمسروق والاسود كلاكما
اصاب ولكن صنيع مسروق احب الي فيما سبقا من ركعتي المغرب فقاما ليقضيا فصلى
مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس كما وجب لانه قال لاني صليت ركعة مع الامام فيكون هذا
راس الركعتين وصلى الآخر ركعتين ثم جلس قال لان المسبوق يقضي ما فات من الصلاة ولم تكن

بين الركعتين الفائتتين قعدة فان قلت فقول ابن مسعود رضي الله عنه دليل للمصوبة قلت
لا يحتمل ذلك لانه يكون حـ متناقضا في كلاميه وهذا لانه قال فيما رويناه وان اخطأت فمن ابن
ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ولان المجتهد ليس في وسعه
اصابة ما عند الله فتعذر ان يكون مكلفا به وانما هو مكلف بالاجتهاد على قصد اصابة الحق
فاذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف وجعل مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر
عليه حيث ادى ما عليه من التكليف وحرم الصواب وزيادة الاجر اما بتقصير منه او حرمان
من الله تعالى ابتداء اذ الاصلح غير واجب على الله تعالى واما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلام
برأي ابي بكر فكيف يكون اجتهاد ابي بكر خطاء اذ لا بد ان يقع عمل رسول الله صوابا اذ اقره
عليه والله تعالى قرره عليه ولو كان خطاء لما قرره عليه اذ التقرير على الخطاء خطاء الا ان هذا
اي اخذ الفداء كما هو رأي ابي بكر كان رخصة والمراد من الآية لولا كتاب من الله سبق بهذه الرخصة
لمسكم العذاب بحكم العزيمة كما هو رأي عمر رضي الله عنه وهو قتلهم وقال اهل التأويل لولا حكم من
الله سبق ان لا يعذب احدا على العمل بالاجتهاد وكان هذا اجتهادا منهم لانهم نظروا في ان
استبقاءهم ربما كان سببا في اسلامهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان قتلهم
اعز للاسلام لمسكم فيما اخذتم من فداء الاسارى عذاب عظيم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مأجورا
عند البعض بقوله عليه السلام وان اخطأ فله اجر واحد وعند البعض كان معذورا كالآتم لا يأثم
بترك الصلاة ولكن لا ينال ثواب المصلين وعند البعض كان مأزورا والصواب ان طريق الاصابة
ان كان بينا عوتب لان التقصير منه قبله وان كان خفيا اوجر عليه بالحديث والخطاء اعاجاء
لخفاء الدليل لا لتقصير منه ولا يضلل بحال بخلاف الاجتهاد في صفات الله تعالى فان المخطئ فيها
يضلل ويبدع واما نسبة القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لان الاصل هو تصويب كل مجتهد وهم
قائلون بوجوب الاصلح وفيه الحاق الولي بالنبي اي في اصابة الحق وهو عين مذهبهم فان من مذهبهم
ان لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق نبي من الاكرام ما لم يفعل في حق غيره الا انهم ضيعوا ذلك
باختيارهم والمختار ان يقال ان المجتهد يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به اي هذا القول اي
يراد به انه يصيب الحق ويخطئ الحق اذ المصوبة يأولون الخطاء الوارد في الحديث على ترك الاحق
والصواب على اصابة الاحق فلو لم يقل على تحقيق المراد به لظن ظان ان المراد به هذا ويتصل
بهذا الاصل اجتهاد غير النبي في زمان النبي قال بعض العلماء لا يجوز لاحد ان يجتهد في عصر النبي عليه السلام

لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز
لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا بحديث معاذ والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرة النبي عليه السلام
قبل الاذن منه صريحا واجتهاد النبي عليه السلام قد مر قبل فصل القياس فصل و
لهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض اعلم ان تخصيص
العلة يجوز عند مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وغيرهما والقاضي الامام ابي زيد
من مشايخ ما وراء النهر وهو قول المعتزلة وعلى قول مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ الامام
ابي منصور الماتريدي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وهو الظاهر قول الشافعي رحمه الله لا يجوز
وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف هؤلاء منهم من جوزه
ومنهم من لم يجوزه وذلك اي تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها
لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل اي لمانع فحاصل التخصيص ان يقول المعلل اذا اورد
عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثم مانع
فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام يخص منه بعض ما تناوله بالدليل المخصص
ولما قال منكروا التخصيص ان العلل القياسية لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا قال
مجوزوه هذا غلط منهم لغة لان النقض ابطال فعل قد سبق على سبيل المضادة كنقض البنيان
ونقض كل مؤلف ونقض العقد والخصوص بيان ان المخصوص لم يكن داخلا في العموم فان يكون
نقضا الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتأليف وبضدها تتبين الاشياء
وشريعة لان التناقض غير جائز على الكتاب والسنة والخصوص جائز واجماعا لان القايسين
اجمعوا ان من الاحكام ما ثبت بالنص او الاجماع او الضرورة بخلاف القياس فخصت بها عن
موجب القياس لولاها لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك وفقها لان المعلل متى ذكر وصفا صالحا
وادعى انه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد علته فيتناقض و
احتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا
والا فقد تناقض كما لو قال البيع موجب للملك في المبيع فيورد عليه البيع بالخيار فيقول امتنع ثبوت
الملك ثم لمانع وهو الخيار ولوجود هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال
ان يكون عدم الحكم لفساد العلة لا لمانع وهذا لان دعواه ان هذا الوصف علة قول بالرأي
ويحتمل الغلط فلما لم يبين المانع لا ينتفي عنه معنى الفساد بخلاف الخصوص في النصوص لانها لا تحتمل

الغلط فلم يبق لعدم الحكم مع وجود النص الا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع فلم يحتج الى اثباته
بدليل لتعيين جهة الخصوص ثم بالاجماع واحتجوا على جوازه بان العلة فرع النص والفرع لا يخالف
الاصل وقد جاز تخصيص نص العام اجماعا فكذا يجوز تخصيص العلة والا يلزم مخالفة الفرع
الاصل ولان كل واحد منهما امارة على حكم الله تعالى وكما ان النص العام يوجب الحكم في كل مسمى يتناوله
فكذا المعنى يوجب الحكم في كل موضع يوجد فيه فلما جاز قيام الدليل على ان المخصوص غير مراد
مع ان النص العام يتناوله جاز ان يقوم الدليل على ان الحكم غير ثابت في الموضع المخصوص
لوجود المانع مع وجود المعنى فيه والعجب من القاضي الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان
دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تعم بحسب عموم العلة والعلة بعدما ثبتت علة لم تحتمل الخصوص
والتوفيق بين كلاميه صعب واحتج المنكرون بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع
والتناقض امارة الجهل فلا يليق به بيانه ان من قال ان المؤثر في استدعاء الحكم هذا الوصف
فقد قال بان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك
الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن امارة ودليلا على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة
على الحكم شرعا وليس بدليل وامارة وهذا تناقض فان قال الشرع جعله امارة ودليلا في
بعض المواضع دون البعض قلنا الدليل على ان الشرع جعله امارة التأثير والتأثير قائم في الموضع
الذي خص فاخراجه من ان يكون دليلا وامارة مع قيام ما جعله الشرع امارة ودليلا تناقض
بين بخلاف النص العام لان بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسألة بناء على
ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني
لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا تقبل التخصيص ولان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته
لان كل واحد منهما مستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما تبين ان ذلك القدر
لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص
فلم يفسد احدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما ولكن النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة
بان اريد به بعضه مع بقائه حجة والالفاظ مما يجري فيه الاستعارة دون المعاني ولا سبيل
اليها في العلل اما النسخ فانه لا يجري في العلل كما مر وكذا الاستثناء لانه تصرف في اللفظ فيليق
بالعبارات ليتبين به ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى والعلل لا يحتمل التخصيص عن هذين
الشبهين فيفسد القول بتخصيص العلل لخلوه عنهما على انه يؤدي الى تصويب كل مجتهد فيوجب

عصمة الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة كالنص وفي ذلك قول بالاصلح في حق المجتهد ان يكون مصيبا
ولما كان كل مجتهد مصيبا عندهم صار اجتهاده كالنص فيقبل علته التخصيص كالنص ولما جاز
الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان يكون علته منقوضة ولا تقبل الخصوص لكن الحكم قد يمتنع
بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي يسمونه مانعا مخصصا وبهذه الزيادة او النقصان تتغير
العلة لا محالة فيصير ما هو علة الحكم معدوما حكما وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصا
للعلة فالحاصل انهم يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فينسبون عدم الحكم مع قيام العلة الى
مانع وذلك تخصيص كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم وعندنا عدم الحكم
بناء على عدم العلة لوجود المغير وهو الزيادة او النقصان والعدم بالعدم ليس من الخصوص
في شيء وقولهم ان المعدول عن القياس ثابت بالاجماع قلنا الطريق في الاستحسان هذا وهو ان القياس
انما ترك باستحسان ثبت بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص لان
العلة لم تجعل علة في مقابلة النص بخلاف النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان الخاص
يكون مخصصا للعام في ذلك القدر لان احدهما لا يفسد بصاحبه لانه لا يتوهم الفساد في احدهما
فيكون مخصصا للقدر الذي تناوله من العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك فاما العلة
وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء والفساد وهي تحتمل الاعدام حكما فاذا وجد ما يغيرها
جعلت معدومة حكما في ذلك الموضع فيكون عدم الحكم لعدم العلة فلا يكون تخصيصا ولا مناقضا
وكذا اذا ثبت بالاجماع لان الاجماع مثل الكتاب والسنة فكان اقوى من العلة والضعيف في
مقابلة القوي معدوم حكما او بالضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه او بالقياس
الخفي لما بينا ان الضعيف في معارضة القوي معدوم حكما وبيان ذلك في الصائم اذا صب
الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه اي ركن الصوم والعبادة لا تتأدى بدون ركنها
ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص اي فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمة لمانع وهو الاثر اي قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فكان مخصوصا من هذه
العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل
الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية
وصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه وان الماء ليس في
معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت به

ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق وكذلك نقول في الغصب انه لما صار سبب ملك البدل اي ضمان الغصب وجب ان يكون سبب ملك البدل اي المغصوب تحقيقا للعدل ويلزم على هذا المدبر فانه ينعقد الملك في قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب فمن جوز تخصيص العلة يقول امتنع حكم هذه العلة في المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك ونحن نقول ان الحكم عدم في المدبر لعدم العلة الموجبة للملك وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة وهذا لان ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة ولكنه بدل عن اليد الفايتة لان شرط كون القيمة بدلا عن العين ان يكون العين محلا للنقل وذا غير موجود في المدبر فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا دليل اصل هذا الفصل وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة وهذا لانهم جعلوا الوصف حجة بدون الاثر الذي هو معناه فيكون موجبا بصيغته كالنص فاذا وجد الوصف ولا حكم معه يكون مخصوصا كالنص ونحن جعلنا المعنى المؤثر علة فلا يحتمل ان يكون موجودا بدون ان يكون علة فلا نقبل التخصيص كذلك نقول في الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه في ايجاب حرمة المصاهرة لان ثبوتها في الاصل باعتبار الولد الذي يخلق من المائين لثبوت شبهة البعضية بواسطة الولد فتصير بواسطة الولد امهاتها وبناتها كامهاته وبناته وآباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها والشبهة تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه لان عدم البعضية حتى وانما لم يكن هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان شبهة البعضية تعمل عمل حقيقة البعضية وانها توجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها فان حواء رضي الله عنها خلقت من آدم عليه السلام فكانت بعضه حقيقة وهي حلال له فكذلك شبهة البعضية انما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة ضرورة ويلزم على هذا ان الحرمة لم تتعد الى الاخوات والعمات والخالات فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم او الاجماع ونحن نقول ان العلل صارت عللا شرعا لا بذواتها وهي لم تجعل علة عند معارضة النص وفي تحريم الاخوات وكذا وكذا معارضة لان حكم النص حرمة اخوات الزوجة والعمات والخالات موقتة لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت اخيها ولا على بنت اختها وتزوج النبي عليه السلام ابنتيه من عثمان رضي الله عنه فيثبت الجواز في غير هذه الحالة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ولو تعدت الحرمة اليهن يلزم تغيير النص ولا يجوز تبديل المنصوص

بالتعليل فكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العلة لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافه البيع الى مال الغير يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك في المبيع للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه ولهذا لو اشترى ثوبين واحدهما ولم يرهما فقبضهما وحدث في ثوب منه عيب فليس له ان يرد شيئا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما تعيب فيه فلو رد شيئا من الباقي لتفرقت الصفقة على البائع قبل التمام وانه لا يجوز كذا في المحيط ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد القبض بدون الرضا والقضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد فيه بلا قضاء ولا رضا فالصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لا تتم قبله لكن البيع على شرف الانفساخ فيكون مانعا من لزوم الحكم وفي الحسيات الرامي اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه لم ينعقد علة لان العلة هي الرمي المتصل بالمحل ولم يوجد منه شيء واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما يكون علة اذا اصاب المرمي وهذا المانع يمنع تمام العلة حيث لم يصل الى المحل واذا اصابه فدفعه بترس عليه او درع منع ابتداء الحكم لان العلة قد تمت فكان من حكمه الجرح الذي هو قتل وهذا المانع منع ابتداء الحكم بخلاف الحائط لانه منع الوصول الى المحل اما الترس او الدرع فلا يمنع الوصول اليه واذا اصابه فجرحه ثم اندمل بالمداواة منع تمام الحكم لان حكم الجرح انما يتم اذا يسري المه الى الموت فلما انقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة واذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى امن منه الموت منع لزوم الحكم ولهذا كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته اذ لا يتوقع منه الهلاك غالبا

فصل في الدفع

ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانما قدم على غيره لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم وهذا لان المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في الممتنا زع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة

وذلك كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنقول عندنا لا يصح
الا بالتعيين وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع وقد مر تقريره
في اوايل الكتاب ولان هذا الوصف يوجب التعيين ولكنه لا يمنع وجود ما يعينه وقد حصل التعيين
من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوما آخر غير صوم رمضان فيكون هو متعينا بتعيين
الشرع فيصاب باطلاق النية كالمتوحد في الدار وكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول عندنا يسن تثليثه لان قدر الفرض يتأدى بالربع عندنا
وباقل منه عندكم ويسن الاستيعاب بالاجماع وفيه تثليث قدر المفروض من المسح لان الباقي
بعد الفرض يكون مثلي قدر المفروض وزيادة فكان تثليثا ولكن في اماكنه وليس مقتضى التثليث
اتحاد المحل فان من دخل ثلاثة دورا ودخل دارا واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث
دخلات فان غيروا العبارة وقالوا وجب ان يسن تكراره قلنا لا لان هذا الحكم في الاصل فان
التكرار في الاصل وهو الغسل غير مسنون وانما المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان اذ
السنن شرعت مكملات للفرائض وتكميله باطالته في محله ان امكن كاطالة القراءة والقيام
والركوع والسجود الا ان الفرض لما استوعب محله صرنا الى التكرار خلفا عن الاصل وهو التكميل
بالاطالة وهو في مسح الراس الاصل معقود وعليه لاتساع محله فيبطل الخلف وظهر بهذا فقه
المسألة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار كما في اركان الصلاة والتكميل الذي هو اثر الركن لا محالة
بل يجوز ان يكون اثر الغير الركن كالمضمضة والاستنشاق الا ترى ان مسح الراس شارك مسح الخف
في ان الاستيعاب ليس باصل الساقط سنة وان لم يكن مسح الخف ركنا بل شرع رخصة وهذا لان الركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وينتفي بانتفائه ويجوز الوضوء بدون مسح الخف فعلم انه ليس بركن
فاما غسل القدمين فركن لانه لا تصور للوضوء بدونه اما اصلا او خلفا فعرفنا ان وظايف
الوضوء اركانها وسننها وفرضها سواء في الاكمال ولا عبرة للركنية فيه فاما اثر المسح في
التخفيف فلازم لانه لم يوضع لتنقية المحل بل المتعلق به طهر حكمي فكان تكميله بالاطالة لا بالتكرار فالتكميل
بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فموضوع للتنقية والكمال
التنقية في تكراره ليزداد المحل طهارة كما في غسل النجاسة العينية عن البدن او الثوب فكان
التكرار فيه تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة اي الى منع سنية
التكرار في الاصل وهذا كله بناء على ان فرض مسح الراس يتأدى ببعض الراس لا محالة وهم

اي ما ذكرنا ان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اكمال السنة يحصل بالاطالة دون التكرار

لا يسلمون ذلك بل الفرض عندهم يتأدى بالكل لكنه رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة
عندكم فانها فرض وان طالت وان كان الفرض يتأدى بثلاث آيات او باية قصيرة والجواب
عنه ان هذا خلاف الكتاب لانا بينا في حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بقوله وامسحوا
برؤسكم لان الباء دخلت في محل المسح بل البعض مراد بالنص وهو اصل لا رخصة فكان استيعابه
تكميلا في الفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع كالفضل على ثلاث مرات في الغسل
والفضل على الاستيعاب في مسح الخف فكذا هنا وكقولهم بالشروع في النفل قربة لا يمضى في فاسدها فلا
يلزمه القضاء بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد ولهذا يجب اذا فسد
لا باختيار بان وجد المتيمم في النفل ماء وانما يجب بالشروع لان النفل يصير مضمونا عليه بالشروع
لما عرف وفوات المضمون يوجب المثل فان قالوا وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد
قياسا على الوضوء قلنا لا يجب القضاء بالافساد ولا بالشروع في عبادة لا يمضي في فاسدها بل
بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع اللزوم باعتبار
الوصف الذي قلنا بخلاف الوضوء فانه لا يلتزم بالنذر فلا جرم لا يلتزم بالشروع وهذا كلام
حسن لان الموجود يجوز ان يكون حسنا بالنظر الى بعض صفاته رديا بالنظر الى بعض صفاته فيجوز
ان تكون القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف آخر وكقولهم العبد مال فلا
يتقدر بدله بقتله كالفرس فنقول لا يتقدر بدله باعتبار هذا الوصف بل بوصف الآدمية اذ
العبد مشتمل عليهما لانه مكلف بالعبادات واهل للعبادات كالاحرار ويباع في الاسواق كما
يباع البهايم وكقولهم في اسلام المروي في المروي اسلم مذروعا في مذروع فيجوز كاسلام
الهروي في المروي فنقول من حيث انه اسلم مذروعا في مذروع يجوز العقد ولكن هذا
الوصف لا يمنع فساد العقد بدليل آخر الا ترى انه لو شرط شرطا فاسدا او لم يكن راس المال
مقبوضا في المجلس كان فاسدا مع انه اسلم مذروعا في مذروع فاذا جاز ان يفسد هذا العقد
مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر فكذا عندنا يفسد باعتبار الجنسية وكقولهم في المختلعة
انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها
باعتبار انها منقطعة النكاح بل باعتبار انها معتدة عن نكاح صحيح فالعدة اثر النكاح فالحقت به
بخلاف ما اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد فانه لا يقع الطلاق وكقولهم في اعتاق الرقبة الكافرة
عن كفارة اليمين او الظهار تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة ككفارة القتل فنقول بهذا

الوصف يجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو الطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق فانه قال نحره ورقبته او تحرير رقبته كالدين يسقط بالابراء وان كان الموجب لوجوب الدين في الذمة وهو البيع او الاجارة او نحوهما موجودا فيضطر الى الرجوع الى بيان ان المطلق هل يحمل على المقيد ام لا وكقولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا تدين اي بلا اعتقاد انه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي اذا اخذ مال العادل او العادل اذا اخذ مال الباغي فانه لا يجب الضمان لانه اخذه تدينا لانا نقول انها موجبة للضمان لكن القطع ينفيه كما ينفيه الابراء فكما ان الابراء مسقط للدين مع قيام الموجب للدين فكذا هذا الضمان يسقط عندنا باستيفاء الحد وهو القطع فيضطر الى بيان ان القطع هل ينفي الضمان ام لا وقد استوفينا الكلام فيه في اوايل الكتاب والممانعة وهي اما ان يكون في نفس الوصف او في صلاحه للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته الى الوصف فهي اربعة اوجه اما الاول فكقولهم في كفارة الافطار بالاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كالرجم لانا لا نم ان الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق بالافطار على وجه يكون جناية متكاملة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه باع مطعوما بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول ما تعنون بقولكم مجازفة اتريدون مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بمجازفة الذات لان المجازفة في الوصف في هذه الاموال عفو لان جيدها ورديها سواء ثم نقول اتعنون مجازفة ذات من حيث صورته التي بها عرفت تفاحة ام من حيث المعيار الذي وضع لبيان القدر فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز ان يكون حبات الحنطة في احدهما اكثر من الآخر فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا مجازفة مطلقة واذا فسروا بالمجازفة كيلا لم نجدها في التفاحة لان المجازفة كيلا فيما لا كيل له محال فان قالوا لا حاجة لنا الى هذا لم نسلم لهم ان المجازفة المطلقة محرمة فيضطرون الى اثبات ان الطعم علة لحرمة البيع بشرط الجنس وقد وجدت والمساواة مخلص عن الحرمة ولم توجد وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار يعني ان الكيل الذي يظهر الجواز عند وجوده لا اثر له سوى ان يبين ان لا فضل على المعيار وهو اعدام المجازفة فلا يبالي بفوت الكيل لانه لا اثر له لكنه مخلص عن الحرمة فاذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة وعندنا الجواز اصل في هذه الاموال كما في سائر الاموال

(هامش: التفصيل بل نريد بها مطلق المجازفة)

والحرمة باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار وذا لا يتحقق الا فيما يتحقق فيه المساواة بالمعيار ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار وهذا في الحاصل منع للوصف الذي جعله علة فانه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة علة لحرمة البيع فنقول لا نم بانه مجازفة لان المجازفة نوعان في الذات وفي الوصف والتي في الوصف غير مراد بالاجماع والتي في الذات لا توجد لانها مجازفة في المعيار والتفاحة لا تدخل تحت المعيار فلا يتحقق المجازفة في المعيار فيها وكقولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة لانا نقول ترجى مشورتها براي قائم في الحال ام براي سيحدث في المال فان قال براي قائم لم نجده في الفرع لانه ليس لها راي قائم في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق وان قال براي سيحدث لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الراي القائم لا ما سيحدث وان قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل نقول يشترط رايها بلا تفصيل فنقول يوجب علته عندنا لا تنكح الا برايها لان راي الولي رايها فان قال بانها كان انتقض بالمجنونة لان المجنونة تزوج في الحال ورايها غير مايوس عنه لان الجنون يحتمل الزوال ويتبين به فقه المسئلة وهو ان القاطع لولاية الغير راي قائم لا راي سيحدث فالراي المعدوم لا يجوز ان يكون شرطا مانعا لثبوت الولاية ابتداء بان وصلت الولاية الى الجد بموت الاب او دليلا قاطعا للولاية بان كان حيا وهذا لان ولاية الاب كانت ثابتة عليها قبل الثيابة فلا يصلح عدم رايها دليلا قاطعا لولايته عليها اذ الراي هو القاطع فلم يجز ان يتعجل القطع على الراي اذ الحكم لا يسبق العلة ولان رايا سيحدث لو قطع الولاية او منعها لما ثبتت الولاية على صبي وصبية اصلا هذا الذي ذكرنا ممانعة في الوصف لكن في الفرع لا في الاصل فان ذلك مسلم وهذا لان تعلق الرجم بالجماع مسلم اما تعلق كفارة الفطر بالجماع فغير مسلم وكذا حرمة بيع صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم اما بيع التفاحة بالتفاحة مجازفة فحرمتها غير مسلم وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم وفي الثيب الصغيرة غير مسلم اما في الاصل فكقولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء بالاحجار فنقول لا نم هذا الوصف في الاصل فان الاستنجاء ازالة النجاسة الحقيقية وليس بطهارة مسح ولهذا كان الغسل بالماء افضل فيضطر الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح فالمسح والغسل على طرفي نقيض اذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه يحقق غرضه

(هامش: اي الممانعة في الاصل)

(هامش: اي في اقتضاء التكرار)

وهو التنقية وفي المسح يفسده لانه لم يبق مسحا ويلحقه بالمحظور واما الثاني فهو ان يقول لم قلت
ان هذا الوصف صالح لاثبات هذا الحكم وهذا لان الوصف انما يصير علة بالتاثير فما لم يتبين
التاثير لا يصير حجة ولا يثبت به الحكم الذي ادعاه كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص
بواسطة السراية فاذا اقام بينة انه جرح وليه لا يقضى له بالقصاص ما لم تقم البينة ان الجرح
يسري الى النفس فان قال اردت اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا احتاج
الى التاثير فنقول المقام مقام المحاجة فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الا ترى
ان الكافر اذا اقام شاهدين كافرين على مسلم لا تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند
المدعي لكن لما لم يكن حجة عند الخصم لم تقبل كذا هاهنا واما الثالث فكقولهم في مسح الراس
انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانا لا نسلم هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا
ليس التثليث بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محل من جنسه لان الاكمال صفة للاصل
فلا يثبت الا بما هو من جنس الاصل كما في اركان الصلاة فان كمال القراءة بالزيادة على القدر
المفروض في محل من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذا الركوع والسجود ولما استوعب الفرض
كل المحل لم يمكن الاكمال في غسل ذلك المحل الا بالتكرار فكان التكرار لضرورة ضيق المحل
لا لكونه ركنا وقد امكن الاكمال في المسح بغير تكرار اذ الاستيعاب ليس بفرض فبالزيادة
على القدر المفروض الى تمام الاستيعاب يحصل الاكمال ولان المشروع في الاصل اي غسل الوجه
الاطالة لا تكرار كما في اركان الصلاة وانما صير الى التكرار لضرورة ضيق المحل والضرورة
هنا فالاول لبيان الحكم وهو ان المشروع التكميل والثاني لبيان سبب التكميل في الاصل وهو
الاطالة لا التكرار وكقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء
فانا نقول يشترط تعيين النية بعد تعينه ام قبل تعينه فان قال بعده لم يجده في الاصل اي صوم
القضاء فصحت الممانعة وان قال قبل التعين لم يجده في صوم رمضان لانه متعين بعد شروعه
غيره فيه فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا عندنا لا يصح الا بالتعيين
غير ان الاطلاق تعيين لما مر غير مرة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم
بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول اتعنون حرمة مطلقة ام حرمة
تزول بالمساواة فان قالوا حرمة مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة في الاصل تزول
بالمساواة كيلا وان قالوا حرمة بالمساواة لم نجدها في الفرع لانه ليس للتفاحة بالتفاحة

حال مساواة يجوز البيع فيها عند الخصم وهذا لان ما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه المساواة
في المعيار فصحت الممانعة وكقولهم ثيب ترجى مشورتها فلا تزوج كرها لانا نقول ما تعنون
بقولكم كرها فلا بد من ان يقولوا بدون رايها اذ ليس هاهنا اكراه تخويف فنقول بدون رايها
ولها راي معتبر شرعا ام غير معتبر فلا بد من ان يقولوا معتبر شرعا لان ما لا يعتبر شرعا
فهو لغو فنقول في الاصل اي الثيب البالغة عدم الراي غير مانع لكن الراي القائم المعتبر شرعا
مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر شرعا وكقولهم في السلم في الحيوان انه ثبت دينا في الذمة مهرا
فيثبت سلما كالمكيل والموزون فنقول لم يثبت دينا معلوما بوصفه ام بقيمته فان قالوا
بوصفه لم تم في الفرع اي في السلم لان الحيوان لا يصير معلوم المالية بذكر الصفات لانه وان
ذكر الجنس والنوع والصفة والسن يبقى تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فانك
تجد فرسين او عبدين مستويين في الصفة والسن ثم يشترى احدهما باضعاف ما يشترى به
الآخر لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة بان يكون احدهما اسرع واعقل وفي الاصل اي المهر
لقيام الدليل على انه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرا ان يكون معلوم الوصف حتى لو تزوجها على
حمار او فرس يصح وان كان مجهول الوصف وان قالوا بقيمته لم نسلم في الفرع لان المسلم فيه انما يصير
معلوما بذكر الاوصاف لا بالقيمة ولان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز السلم وان قالوا لا نحتاج
الى هذا التفسير قلنا لا بد لك فانا عنينا ما اردنا بتبيين بالاخر لا يصح ما لم يثبت انهما نظيران و
انما يكونان نظيرين اذا استويا في طريق الثبوت وهما مختلفان فالسلم لا يثبت الا معلوما
بوصفه والحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف وكينونته المهر معلوم المالية بالوصف ليس بشرط
لما عرف ان مبنى النكاح على المساهلة والمسامحة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة وكقولهم
في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد منهما
بجنسه يحرم ربوا الفضل فيشترط التقابض كالاثمان فنقول لا نسلم بان القبض شرط ثم بل الشرط
هو التعيين حتى لا يكون دينا بدين اذ الاثمان لا تتعين وان عينت الا بالقبض فاشتراط
القبض ليتعين بدل الصرف لان الدين بالدين حرام لذاته والطعام يتعين بالتعيين
من غير قبض فلا يحتاج الى التقابض فيظهر به فقه المسألة وهو ان القبض في الصرف مشروط
لدفع الدينية او الصيانة عن معنى الربوا بمنزلة المساواة في القدر وكقولهم فيمن اشترى اباه ناويا
عن كفارة يمينه ان العتق ابه فصار كالميراث اي اذا ورث اباه وهو ينوي عن الكفارة فانه

اي العتق موصوف بالابوة فكان شراؤه كميراثه في انه لا ينوب
عن الكفارة اذا نوى به ٥

لا يجزيه عن الكفارة فنقول لهم ما حكم علتكم فان قالوا جواز لا يجزى عن الكفارة فنقول لهم
لماذا لا يجزى وقد سبق ذكر العتيق والاب وذلك لا يجزى عندنا فان قالوا وجواز لا يجزى
عتقه قلنا هو مسلم لان الكفارة انما تتادى بفعل اختيارى منسوب الى المكفر والعتق وصف
في المحل يثبت شرعا بلا اختيار من العبد فكيف يتادى الكفارة به وان قالوا وجواز لا يجوز
اعتاقه لم يجده في الاصل وهو الميراث لان الميراث جبرى لا صنع للوارث في الارث حتى يصير
به معتقا ولم يقولوا به في الفرع لان عندهم هذا تخليص الاب عن الرق لا اعتاقه قالوا كيف يقال
بان الشرا اعتاق وهو ازالة الملك والشرا اثباته وبينهما منافاة ولكنه اذا ملك اباه عتق
عليه حكما كما في الارث فيظهر فقه المسئلة وهو ان الشرا اعتاق عندنا وعنده لا بل هو شرط
العتق والعلة هي القرابة واما الرابع فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع لانه يزاحمه الشرط
فيه فالطلاق المعلق بدخول الدار يقع عند دخول الدار مع عدم عليته وهو كقولهم لا يعتق الاخ
على الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم فنقول عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم
لا يجوز ان يكون موجبا شيئا وكقولهم النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس
بمال كالحد لانا لا نرد شهادة النساء في الحد لعدم المالية وكل تعليل يكون بنفي وصف او
عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا لانه ليس بشيء فاستحال ان يوجب
شيئا فان قالوا ان الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف لوجوده معه قلنا جاز ان يكون وجوده
معه كان اتفاقا فلا يكون علة وجاز ان يكون وجوده معه لثبوته به ويكون علة فلا بد
من اقامة الدليل على ان الحكم ثابت به حتى يصلح للالزام على ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
لجواز ان يكون معلولا بعلل شتى فكيف يستقيم الالزام به وقول نحو الاسلام وكذلك كل نفي و
عدم معناه كل نفي وصف او عدم حكم كما بينا جعل وصفا اى ركن القياس والظاهر انهما متراد فان
بدليل قوله جعل وصفا وفساد الوضع وهو ان يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف وانه اقوى
من المناقضة لان الوضع متى فسد يفسد القاعدة اصلا فلم يبق الا الانتقال الى علة اخرى اما
المناقضة فهي خجل المجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر وهذا لان العلة ان كانت طردية
نبه بعدم عليها وصفا اخر وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة لما عرف وهذا كتعليلهم
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين بانه حادث بينهما اختلاف الدين فيقع الفرقة
بينهما كما اذا ارتد احدهما هذا فاسد وضعا لان الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم منهما

اذ هو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الوصف نابيا عن الحكم والابقا
النكاح مع ارتداد احدهما اى اذا كانت المراة موطوءة لا تقع البينونة بالارتداد عنده حتى تنقضي العدة
بل النكاح متاكد فتوقف الى انقضاء العدة فقد جعل الردة عفوا مع انها مزيلة لعصمة النفس والمال
في اصل الوضع وكقولهم في الصوم اذا تادى بنية النفل انه يقع عن الفرض لان فرض الحج يتادى بمطلق النية
اى يتادى بنية النفل ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتادى
به الزكوة كان بنية النفل كذلك وهذا فاسد وضعا لانه يريد بهذا ان يحمل المقيد على المطلق
وانما المطلق يحمل على المقيد عنده وان كانا في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا
وردا في حكم واحد كما في صوم كفارة اليمين اما المقيد فلا يحمل على المطلق عند احد الا ترى ان مطلق تسمية
الدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة العرف اما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق حتى
ينصرف الى نقد البلد وكقولهم في علة الربوا ان الطعم معنى يتعلق به بقاء النفوس فكان له زيادة خطر
فعلق جواز بيعه بشرط زائد وهو التقابض واذا قوبل بجنسه اظهارا للخطر كالنكاح لما كان معنى
يتعلق به قوام العالم وكان استيلاء على محل ذى خطر شرط لجوازه احضار الشهود فقلنا هذا فاسد
وضعا لان الحال ناطق بذلك لحاجتنا اليه واشد الحاجات حاجة البقاء فيزيد هذا المعنى في ابتذاله
وتوسيع الامر فيه لا في التحريم والتضييق لان تاثير الحاجة في اباحة الميتة عند الضرورة وفي اباحة
اكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد من الغانمين قبل القسمة بخلاف سائر الاموال واعتبر
هذا بالهواء والماء فان الحاجة اليهما لما كانت اكثر كان طريق الوصول اليهما ايسر اما الحرية
فعبارة عن الخلوص يقال طين حر اى خالص فكانت منافية للاستيلاء لما فيه نوع رق وكانت مؤثرة
في دفع تسليط الاغيار فصلحت لتحريم الابعاض وكقولهم في الجنون اذا تم وقت صلاة او يوما واحدا
من شهر رمضان انه لا يلزمه القضاء لانه لما نافى تكليف الاداء نافى تكليف القضاء لانه خلف
عن الاداء ووجوب القضاء بناء على وجوب الاداء اعتبارا بالجنون اكثر من يوم وليلة في الصلاة
او استوعب الجنون الشهر في الصوم وقلنا هذا فاسد وضعا لان الوجوب في كل الشرائع بطريق
الجبر من الشارع فيكون شرطه الذمة لا غير والاداء بطريق الاختيار فيسقط بفوت شرطه
وهو العقل والتمييز كما في النائم والمغمى عليه فان الوجوب ثابت عليهما جبرا ولا يخاطبان بالاداء
لعدم قدرتهما على الاداء والقضاء الذى هو بدل عن الاداء يعتمد انعقاد السبب للاداء
على احتمال القدرة لا على تحققها والاحتمال هنا ثابت لجواز ان يفيق فكان تعليله مخالفا للاصول

على ما بينا وكقولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد كالكفر و
الصبا فانه فاسد وضعا ايضا لان الفصل بين اليسر والعسر والحرج وعدمه معتبر في احكام
الشرع فالحيض اسقط الصلاة دون الصوم لان الحيض يصيبها كل شهر عادة والصلاة يلزمها
في اليوم والليلة خمس مرات فلو الزمناها قضاء ايام الحيض لحرجت فيها فسقط القضاء دفعا
للحرج ولا حرج في ايجاب قضاء الصوم لان ايجاب قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا لا يكون فيه
زيادة حرج والسفر اثر في الظهر دون الفجر للحرج وعدمه واذا تخلل الحيض في كفارة القتل
لم يلزمها الاستقبال لانها تقع في الحرج لو الزمناها الاستقبال لانها قلما تجد شهرين خاليين
عن الحيض عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة
ايام متتابعات لانها تجد هذا القدر بلا حيض فلا حرج فكذا هنا في الاستغراق حرج والحرج
مسقط قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج في القليل فلا يسقط ولا كلام في الحدود
الفاصلة اي لا نزاع فيها فان الحد الفاصل بين اليسر والعسر والحرج وعدمه ثابت وانما الكلام
في ان ما ليس فيه الحرج وهو القليل هل يلحق بما فيه الحرج وهو الكثير اولا ومعناه لا كلام لاحد في الحدود
الفاصلة بعضها عن البعض والحرج واليسر حدان فاصلان فكان اعتبار احدهما بالآخر كلاما في
الحدود الفاصلة فان قلت الحرج ثابت في استغراق الاغماء شهر رمضان قلت
ذاك نادر فلا عبرة به وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا في الاصل
اي في الامتداد وعدمه او في الماهية فالاغماء آفة تضعف القوى ولا تزيل الحجى والجنون يزيله
وكان النبي عليه السلام معصوما عن الجنون لا عن الاغماء فكان القياس في الاغماء ان لا يسقط الصلاة
وان كان كثيرا لانه كالنوم من حيث انه لا يزيل العقل كالصوم واستحسنا في الكثير وقلنا
بانه يسقط وكان القياس في الجنون ان يسقط لانه يزيل العقل الذي هو مناط التكليف ويمتد غالبا
فصار كالصبا واستحسنا في القليل وقلنا بانه لا يسقط لانهما سواء في الامتداد والطول الداعي
الى الحرج في الصلاة بخلاف الصوم لان استغراق الشهر بالاغماء نادر وامتداده في الصلاة بان
يزيد على يوم وليلة وذا ليس بنادر والصبا ممتد ايضا فيكون في ايجاب القضاء حرج فكان
مثل الجنون في كونه مسقطا وكذا الكفر مناف للاهلية ومناف لاستحقاق ثواب الآخرة
فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي الاهلية واستحقاق ثواب الآخرة
لان اهلية الثواب بكونه مؤمنا والجنون لا يبطل ايمانه ولهذا يورث المجنون قريبه المسلم

والفرق بين المجنون ونحوها المسلم ولو جن بعد الشروع في الصوم يبقى صائما وكقولهم في تعليل النقود
الاثمان اموال تتعين في التبرعات كالهبات والصدقات فتتعين في المعاوضات قياسا على
الحنطة وسائر السلع وهذا التعليل فاسد وضعا لان المبايعات تخالف التبرعات في اصل
الوضع فالتبرعات مشروعة في الاصل للايثار بالاعيان لا لايجاب الاموال في الذمم و
المعاوضات مشروعة لايجاب الاثمان في الذمم لان مطلق المعاوضات في المتعارف
انما يكون بثمن يكون في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء
بما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص الى شخص في حكم التعيين فاسدا وضعا و
كقولهم ان البائع يثبت له خيار الفسخ واسترداد المبيع بافلاس المشتري قبل نقد الثمن لان الثمن
احد عوضي البيع فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كالعجز عن قبض المثمن بالاباق دفعا
للضرر عن العاقد وهذا فاسد وضعا لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع
الشرع فالقدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع ابتداء والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط
للجواز ابتداء ولما لم يكن قدرة التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خلاف الانعقاد
فاسدا وضعا لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطا بما جعل شرطا والمناقضة كقول الشافعي في الوضوء
والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا لانه ان جعل موجب علته المساواة مطلقة لم يصح فانهما
يفترقان في عدد الاعضاء وباشتراط الاعضاء الاربعة للوضوء دون التيمم وفي قدر الوظيفة
اما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب في رواية الحسن عن ابي حنيفة واما عنده فلان الغاية
الرسغان وفي نفس الفعل لان احدهما مسح والآخر غسل وان قال كيف افترقتا في النية فانه ينتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولم يشترط فيها النية فيضطر الى بيان فقه
المسألة وهو ان كل واحد منهما طهارة حكمية اي حصولها عرف حكما وشرعا بطريق التعبد من غير ان يعقل
فيه المعنى اذ ليس على الاعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتادى بدون النية
بخلاف غسل النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن البدن او الثوب ونحن
نقول ان الماء في باب الغسل عامل بطبعه اي مطهر مزيل لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا
من السماء ماء طهورا فاذا استعمل في محل النجاسة يزيل النجاسة قصد العبد باستعماله
الازالة او لم يقصد كان رلما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق بغير النية وكالسيف و
الماء لما كان قطوعا او مرويا بنفسه يعمل عمله قصد المستعمل ذلك ام لا الا انه لا بد من محل فيه

نجاسة حتى تطهره بطبعه ووصف النجاسة ثبت في اعضاء الوضوء لان البدن كله موصوف بالحدث لانه لو اختص بموضع لكان اولى المواضع به مخرج الحدث وهذا لان الصفة اذا ثبتت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة فانه يقال فلان سميع وبصير وعالم وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وكذا الارادة وغير ذلك وهذا حقيقة كما اختار بعض المحققين اذ لو كان مجازا لصح نفيه ولم يصح ان يقال انه ليس بعالم او سميع او بصير فعلم انه حقيقة فكذا هنا لم يصح ايضا ان يقال انه ليس بمحدث واذا ثبت ان البدن موصوف بالحدث فكان القياس غسل كل البدن الا ان الشرع اقام غسل الاعضاء الذي تنكشف كثيرا وهي حدود البدن اذ بالراس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض واطرافه اي اصوله مقام جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده وما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة والحيض والنفاس بقي على اصل القياس فظهر ان التعدي عن موضع الحدث الى الاعضاء الاربعة كان قياسا ومرادنا بقولنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة الآية غير معقول اي غير مدرك بعقولنا وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث لانه متى امرنا بالتطهير فلا بد من اتصاف المحل بالنجاسة والا يكون اثبات الثابت واتصاف المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة به غير معقول فاما الماء فعامل بطبعه وهو التطهير والازالة فاذا استعمل في موضع النجاسة يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية او حكمية والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج اليها لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا بدون النية وقد بينا انه لا يحتاج في التطهير بالماء الى النية لانه مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بلا نية بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزول به النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرعا بشرط عدم الماء وارادة الصلاة فاذا عدم احدهما كانت العبرة للحقيقة وهو في الحقيقة غير مطهر فلا يثبت الطهورية حال عدم النية كما لا يثبت الطهورية حال وجود الماء فاذا وجدت نية ارادة الصلاة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن النية ايضا كالماء فلا فرق بينهما فان قلت المسح تطهير حكمي غير معقول لانه يزداد به النجاسة فينبغي ان يكون كالتيمم في اشتراط النية قلت هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي هو تطهير اذ الاصل ان يكون فيه الغسل لما بينا من ثبوت الحدث في كل البدن وانما نقل الغسل الى المسح لنوع حرج وهو افساد العمامة او القلنسوة ولان هذه طهارة غسل والجزء معتبر بالكل ولم يشترط في الكل فكذا في الجزء بخلاف التيمم فانه في الاصل تلويث وهو ضد التطهير ولهذا

لانصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما مر ٥

لا يرتفع به الحدث حتى لو رأى الماء يعمل الحدث السابق عمله فان قلت الوضوء عبادة لانه مأمور به والعبادة لا تكون بلا نية قلت هو مسلم فانه اذا لم يوجد النية لا يكون الوضوء عبادة لكنا لا نم ان الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل الا بالنية ونوع هو مزيل للحدث وهو يحصل بلا نية كغسل الثوب والصلاة تستغني عن صفة القربة في الوضوء وانما تحتاج الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل صلى به الفريضة وكذا على العكس ووضوء النفل لم يقع عن الفرض فخلا الفرض عن وقوع الوضوء قربة له ومع هذا يجوز فعلم ان المعتبر وقوعه طهارة لا قربة وكقولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود وهو منتقض بالبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال فان البكارة ليست بمال وتثبت بشهادتهن فيفتقر الى الفقه وهو ان شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهن ودينهن وكثرة غفلتهن ونسيانهن فكانت حجة في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة وهو المال لكثرة الحاجات اليه وتكرر المعاملات فيه حتى لا يضيق على الناس بخلاف النكاح فانه لا يوجد فيه عموم البلوى كما يوجد في الاموال ونحن نقول انها حجة اصلية لا ضرورية ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار عقلهن لتوهم النسيان وهي مع ذلك اصلية ولهذا جاز المصير اليها مع امكان المصير الى شهادة الرجال على ان وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضروريا فعامة حقوق البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة ومع هذا ليست بضرورية الا ترى انه اذا شاهد البيع يجوز له ان يشهد بذلك مع احتمال انهما تواضعا على ذلك او كان المبيع من غيره والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات ولهذا يثبت بالكره والخطا والشروط الفاسدة فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو الاموال في الثبوت الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى فبطل قياسهم من كل وجه واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة و فساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب والسنة اعلم ان العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضة فلان حدها ان توجد العلة على الوجه الذي جعلت علة ولا حكم معها وهذا لا يتصور بعد ثبوت التاثير بالكتاب او السنة او الاجماع لان النقض لا يرد عليها فلا يرد على ما ثبت بها فلا تحتمل العلل المؤثرة هذا السؤال وهذا بخلاف المعارضة فانها لا تبطل الدليل بل تقرن والمناقضة

اى على هذا التقدير ٥

تبطل وقد تقع المعارضة بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا تقع بين العلل لجهلنا
بما هو علة حكما في الواقع وقال بعض اصحابنا يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة لانه
في الحقيقة لا يورد ان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة وذا بغلبة الظن فجاز
ان لا يكون كذلك وهذا وجه حسن لكنه اذا تصور مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم
لعدم العلة وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليل انتقاض العلة كقولنا مسح في وضوء فلا يسن
تكراره كمسح الخف ولا ينتقض بالاستنجاء بالاحجار لانه ليس بمسح بل ازالة للنجاسة العينية حتى كان
غسله بالماء افضل ولو كان مسحا لم يكن كذلك ولهذا اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح
سنة وازالة النجاسة غير المسح وهي لا تحصل بالمرة الا نادرا فعلمنا ان عدم الحكم لعدم العلة
واما فساد الوضع فلان الوصف معناه ان الوصف ناب عن هذا الحكم ودعوى النبو بعد صحة
الاثر لا يقبل ودا لا بوصف الكتاب او السنة او الاجماع بالفساد واما وجود الحكم مع عدم
العلة فلا بأس به لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة
الشرعية وان كان شرطا للعلل العقلية لكنه دليل مرجح حتى اذا كان احدى العلتين منعكسة والاخرى
لا كانت المنعكسة اولى واما الاطراد فهو شرط صحة العلة وان لم يكن دليل الصحة مثاله ما نقول في
هبة المشاع الذي يحتمل القسمة انها لا تجوز لانه يؤدي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع
به ولا يلزم عليه ما اذا وهب نصيبه من شريكه فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول
هذا لا يلزمنا لان ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم
عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى واما المفارقة فقد زعم اهل الطرد
انها مفاقهة ولعمري ان المفاقهة في الممانعة حتى تبين المعلل تاثير علته والمفارقة مفاقهة
في غير هذا الموضع فاما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها لان السائل
منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز
لانه تجاوز عن مقامه بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سائلا لانها انما تكون بعد تمام
الدليل فيكون مدعيا وصورة الفرق ان ياتي المعلل بعلة مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم
الى غيره فيقول السائل العلة في النص عندي معنى آخر لا هذا المعنى فهذا باطل لان ذكر السائل
علة اخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون الاصل معلولا
بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فعقد ان الوصف الذي

يرومه السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع الذي يدعيه انه
علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد ولان الخلاف
في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع الا ان اراد عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند
مقابلة العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى فمن اراد ابطال العلة بالفرق فقد
رام ابطال الحجة بعدم الحجة وهذه عبارة ليس لها نهاية ومن الله التوفيق والهداية قال الامام
فخر الدين الرازي رحمه الله الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا
والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين
خلافا لبعضهم وقال الغزالي رحمه الله الصحيح ان تعليل الحكم بعلتين يجوز عندنا لان العلة الشرعية
علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية واما الصحيح فوجهان
الممانعة والمعارضة اما الممانعة فاربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة اي في الحجة التي يذكرها
المجيب اهو حجة ام لا وهذا لان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا كقوله في النكاح انه
ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص لما بينا ان التعليل بالنفي
باطل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الحذاقة وكذا اذا تمسك بالطرد لما مر انه
ليس بحجة والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة اهو موجود في الفرع والاصل ام لا اي نقول
سلمنا بان ذلك الوصف علة ولكن لم قلت بانه موجود في الاصل والفرع ولا بد من اثباته في الاصل
والفرع لانه ركنه وذلك لانه قد يقع التعليل بوصف اختلف في وجوده كقوله في ايداع الصبي
انه مسلط على الاستهلاك فان عند ابي يوسف رحمه الله هو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك وكقولنا
في صوم يوم النحر انه مشروع لانه منهي عنه والنهي يدل على تحقق المشروع ليمكن الانتهاء عنه فان
هذا النهي عند الشافعي رحمه الله والنهي عن الشرع لا يدل على التحقق عنده وكقوله في الغموس انها معقودة
فيجب الكفارة فيها لانا نمنع كونها معقودة لان المعقودة عندنا ما ينعقد على البر وذا انما يكون
في المستقبل وعنده هي معقودة اي مقصودة والممانعة في شروط العلة كما اذا ادعى الشيء اثبت
بدون شرطه وذلك كقول الشافعي في السلم الحال ان المسلم فيه احد عوضي البيع فيثبت حالا و
مؤجلا كثمن المبيع فيقال له ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل
معدولا به عن القياس بحكمه وانا لا اسلم هذا الشرط هنا وذلك لان الاصل معدول به عن
القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان وهي رخصة نقل حيث نقل القدرة الاصلية من الملك والوجود
فلا يجري فيه القياس ٥

الى العذرة الاعتبارية وهو الاصل فلو صح السلم حالا لكانت الرخصة رخصة اسقاط وهو تغيير
محض وقد ذكر فخر الاسلام وانما يجب ان يمنع شرطا فيما هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع
او الاصل ولم يذكر هذا القيد القاضي الامام وشمس الائمة السرخسي وهو الظاهر لانه اذا كان
مختلفا فيه فاما ان يكون ذلك شرطا عند المجيب دون السائل وورود الممانعة عليه ظاهر
او يكون ذلك شرطا عند السائل دون المجيب وهذا الظاهر لان له ان يمنع بناء على ان الشرط
فائت عنده فان قال انه ليس بشرط عندي فيقول له السائل بارك الله فيما عندك والممانعة
في المعنى الذي صار به دليلا وهو الاثر لما مر ان العلة انما تصير موجبة للحكم شرعا بالاثر فلا
يصح الاحتجاج بمجرد الوصف حتى يبين اثره وهذه الممانعات كلها تتم بالانكار ومطالبة
الدلالة والعبرة للانكار معنى لا صورة الا ترى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة يكون
القول قوله مع اليمين وان كان مدعيا صورة لانه منكر للضمان معنى واعلم ان الممانعة اساس
المناظرة والسائل منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار حتى لو قال السائل للمجيب
ان العلة في الاصل غير الذي ذكرتها كانت هذه الدعوى وكانت فاسدة واذا قال ان الذي
ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة وقد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لان تاثيرها
لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا ينقض وانما تجيء المناقضة على العلل الطردية لان
دليل صحتها بالاطراد وبالمناقضة لا يبقى الاطراد لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بطرق
اربعة والحاصل ان المجيب متى اتفق بينما ادعاه علة بينهما تصور مناقضة بتوفيق بين يندفع
النقض كما ينتفي التناقض الذي يقع في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة بتوفيق بين حتى اذا ادعى
المدعي الفا فشهد شاهد بالف وشاهد بالف وخمسمائة لم تقبل شهادة الذي شهد بالف
وخمسمائة الا ان يوفق فيقول كان اصل حقي الفا وخمسمائة ولكني استوفيت خمسمائة او ابرأته
عنها فحينئذ تقبل للتوفيق لجواز انه ابرأه عنها وان الشاهد لا يعلم به وبين الشهادات كما اذا
شهد اثنان انه زنا بفلانة بالكوفة وآخران انه زنى بالبصرة فان الحد لا يجب عليهما
لان المشهود به الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب
الشهادة وان اختلفا في بيت واحد حد الا ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية
وانتهاؤه في زاوية اخرى بالاضطراب ثم وجوه الدفع اربعة الاول بالوصف الذي جعله
العلة بان يمنع وجوده ثم والثاني بالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو دلالة اثره والثالث

بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وهذا كما نقول في
الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج اي من الانسان فكان حدثا كالبول فيورد
عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج بل هو ظاهر لان الخروج بالانتقال
عن مكان باطن الى مكان ظاهر وتحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زايله الجلد كان
ظاهرا لا خارجا كمن يكون في البيت اذا زال البناء الذي كان مستترا به يكون ظاهرا لا
خارجا وانما يصير خارجا اذا خرج من البيت الا ترى انه لا يجب به غسله بالاجماع ولو كان
خارجا لوجب غسل ذلك الموضع اي لثبت حكم الغسل اما فرضا كما هو مذهبه او فرضا او ندبا
اذا كان اكثر من الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا لانه ليس بنجس لان ما لا يكون حدثا لا يكون
نجسا وكقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار
فانه مسح ويسن تثليثه اما عنده فظاهر واما عندنا فانه اذا احتيج الى التثليث يكون مسنونا
فيدفعه بانه ليس بمسح بل هي ازالة للنجاسة الحقيقية الا ترى انه اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه
لم يكن المسح سنة بل يكون بدعة ولو كان مسحا لا ازالة للنجاسة لما توقف على تلطخ البدن
كمسح الراس والخف ولان الازالة بالماء افضل لانها اتم ولو كانت الوظيفة مسحا لكره تبديد
كما في وظيفة الراس ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فبه صار
الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى وهنا لم
يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم لعدم العلة اعلم ان الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر ان
التعليل بصورة الوصف لا يصح وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من
الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا اي صيغة ذلك الوصف تدل عليه لغة كفهم
معنى الاصابة من المسح ومعنى الانتقال من الخروج والثاني معناه الثابت به دلالة وهو التاثير
كدلالة المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة اي فكان التاثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتا
به لغة لان المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى فيكون الثاني ثابتا ايضا لغة لكن بواسطة
فصح الدفع به اي بالمعنى الثابت دلالة وهو التاثير كما صح بالاول اي بالمعنى الثابت بنفس
الصيغة فكان دفعا بنفس الوصف اي الدفع بالمعنى الثابت دلالة وهو الاثر دفع بنفس الوصف ايضا
لانه ثابت به وهذا احق وجهي الدفع لان الوصف انما صار حجة بالاثر فكان الدفع بالذي
جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس الوصف وانما بدأنا بنفس الوصف لانه اظهر ونظير الدفع

بمعنى الوصف قولنا مسح في وضوء فلم يسن التكرار فيه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى
المسح تطهير حكمي غير معقول لانه لا تاثير للمسح في اثبات صفة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة
لان بالاصابة تزيد النجاسة ولا تزول بخلاف الغسل لانه اسالة فكان مزيلا النجاسة والتكرار
انما يسن في الغسل لتوكيد التطهير الحقيقي لان السنة لاكمال الفرض في محله فاذا لم يكن التوكيد في
مسح الراس مرادا لان التطهير غير معقول بطل التكرار الذي شرع لاجله ولهذا يتادى ببعض المحل
وهو قدر الربع او ما دونه للتخفيف ولو كان التوكيد مرادا لما تادى ببعض المحل كغسل الوجه والمطلوب
في الاستنجاء ازالة عين النجاسة والتكرار توكيد لذلك وتوكيد الازالة مطلوب كما في الغسل و
لهذا لا يتم باستعمال الحجر ببعض المحل دون البعض فصار الاستنجاء نظير الغسل باعتبار انه لا يتادى
ببعض المحل والمقصود ازالة حقيقة النجاسة عنه دون المسح وكونه تطهيرا حكميا غير معقول ثابت
باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وذا لا ينبئ عن التطهير الحقيقي بل يدل على التخفيف وكذلك نقول
في الخارج النجس من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال
منه نجس اوجب اي اثبت تطهيرا حتى وجب غسل ذلك الموضع فرضا او ندبا على ما مر تقريره فصار
بمعنى البول ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا يحتمل التجزي فاذا
وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار دفع الحرج
لانه يتكرر كثيرا ولهذا اقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني وغيره اذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك
الموضع لانه لم يصر خارجا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة فكان عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن
نقضا ويرد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج
الوقت ولهذا يجب الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب
وطورا يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار فانه علة وان تاخر حكمها وكذا نقول في الغصب انه سبب
لملك البدل فكان سببا لملك المبدل كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد قياسا على البيع ولا
يلزم المدبر فان غصبه سبب لملك البدل دون المبدل لانا جعلنا الغصب ثم سببا لملك المبدل
وهو المدبر ايضا فلم يكن نقضا وانما امتنع حكمه لمانع وهو التدبير اذ المدبر لا يحتمل الانتقال من
ملك الى ملك كالبيع اذا اضيف الى المدبر ينعقد سببا حتى يدخل في البيع ولهذا يظهر اثره في حق المضموم
اليه حتى لو جمع بين قن ومدبر بقي العقد فيه بحصته من الثمن ولو لم ينعقد العقد في المدبر
اصلا لفسد العقد في الكل كما لو جمع بين حر وقن وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة ومن لم

يجوزه يقول ان ضمانه ليس في مقابلة العين بل في مقابلة اليد الفائتة على ما مر تقريره فلم تكن العلة
موجودة فلا يكون نقضا وكذا نقول في جمل الصائل ان المقتول عليه اتلفه لاحياء نفسه و
الاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي
ونفس الباغي فان مال الباغي مستحل لاحياء المهجة لانه لو لم يتلف ماله ونفسه وهو قد خرج مع
الامام العادل لقاتله وفيه ازهاق روحه وقد زالت عصمته حتى لم يجب الضمان فعلم ان استحلال
مال الغير لاحياء المهجة ينافي عصمة المتلف لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى اي عصمته لم تبطل باعتبار
استحلال مال الغير لاحياء المهجة بل حكمه عدم بطلان العصمة ايضا وانما بطلت باعتبار معنى
آخر قائم به وهو البغي فكان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة لان حكم علتنا موجود بالنظر
اليها وانما بطلت العصمة لمعنى آخر وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت كذا هنا اي اذا قلنا انه نجس خارج ويورد علينا دم
صاحب الجرح السائل فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الخارج من غير السبيلين و
الخارج منهما في كونهما حدثا ناقضا للطهارة وقد استويا لان البول الذي هو حدث اجماعا اذا
لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلاة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي
الاختيار والاضطرار وكذا نقول في التامين انه ذكر فكان سنته الاخفاء ولا يلزم الاذان
وتكبيرات الامام فان الامام يجهر بها لان غرضنا ان نجعل كونه ذكرا علة لشروع المخافتة بها و
انه كذلك في التكبيرات والاذان فان اصل الشروع المخافتة بها وانما وجب الجهر بعلة اخرى لا لانها
ذكر فجهر الامام بالتكبيرات لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان لاعلام
الناس باوقات الصلاة وبالاقامة لاعلامهم بالشروع في الصلاة ولذا لا يجهر المنفرد والمقتدي
بالتكبيرات ومن صلى وحده اذن لنفسه ولهذا قلنا اذا جهر المقتدي او المنفرد فقد اساء و
الامام اذا جهر فوق حاجة الناس الى العلم به فقد اساء واهل النظر لقبوا هذا الدفع بانه لا يفارق
حكم اصله ونحن لقبناه بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع لانه حقيقته وما قالوه محتمل واما
المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم
علة اعلم ان القلب لغة جعل اعلى الشيء اسفله واسفله اعلاه يقال قلبت الاناء اذا نكسته و
جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا يقال قلبت الجراب اذا جعلت باطنه ظاهرا وظاهره
باطنا وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا

المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه
وانشاد دليل اخر دليل على خلاف مطلوبه ٥

من قلبا لانا وهذا مبطل للتعليل لان العلة موجبة والمعلول هو حكمه الواجب به وهو كالفرع
من الاصل لانه يفتقر في وجوده الى العلة فلما جعل التبع اصلا والاصل تبعا واحتمل ذلك بان
لا يكون وصفا دل على بطلان التعليل وكان هذا معارضة حتى ابدى علة اخرى في الاصل فيها
مناقضة لانه يبطل به علة الخصم حيث جعلها حكما وهذا القلب انما يتحقق فيما اذا جعل الحكم علة
لحكم لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما فاما اذا جعل الوصف علة فلا يحتمل هذا
القلب لان الوصف لا يحتمل ان يجعل حكما فان قلت المناقضة لا تشرع على العلل المؤثرة لما مر
فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة قلت كم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا وهنا ثبتت
المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة وقول فخر الاسلام في كتابه في الاصل اي
في المقيس عليه وهذا كقولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون
انما جلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم وكقولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا
في الاخريين كالركوع والسجود فنقول انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لتكررهما
فرضا في الاخريين والمخلص منه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال اي المخلص من هذا القلب ان
يجعل احد الحكمين دليلا على الآخر لا علة له فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء
يكون دليلا عليه اذ الدليل مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليل الآخر اما العلة فمثبتة فلا
يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للآخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل
واحد منهما على الآخر في الرتبة وهذا محال وهذا انما يستقيم اذا ثبت انهما نظيران كتوأمين
فعتاق ايهما كان من الاصل يدل على عتاق الآخر ورق ايهما كان من الاصل يدل على رق الآخر
وذلك كقولنا كل عبادة تلتزم بالنذر تلتزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج وكقولنا في الثيب
الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر
لانه يلتزم بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فنقول انا نستدل
باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما وذلك لان النذر والشروع سببان لتحصيل
قربة زائدة وثبت ان النذر ملتزم ابتداء والشروع مع الانفصال عن النذر وبالشروع
حصل فعل القربة فلأن يجب مراعاته بالدوام عليه اولى واذا لزم الدوام عليه يجب القضاء
بقطعه وكذلك الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه على من هو قادر على
قضاء حاجته وهو الولي والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء لان المثبت للولاية انما هو الحاجة

اي في المعنى الذي يثبت به الولاية ه

والعجز وهذا المعنى شامل للنفس والمال والثيب الصغيرة فجاز ان يستدل بثبوت الولاية في احدى
الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى لانهما معلولا علة واحدة وهو العجز والحاجة بخلاف
تعليل الشافعي رحمه الله اذ لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فالرجم مهلك و
الجلد لا واما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد وكذا لا مساواة بين القراءة وبين
الركوع والسجود فالقراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بان
ادرك الامام في الركوع بالاتفاق ولا كذلك الركوع والسجود والعاجز عن الاذكار القادر
على الافعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤدي الصلاة وكذا
لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة فانه سقط في الشفع الثاني شطر ما كان
مشروعا في الشفع الاول وهو السورة وسقط احد وصفي القراءة وهو الجهر فلم يجهر في الشفع الثاني
بحال بخلاف الشفع الاول فان الجهر فيه مشروع في بعض الاوقات وشرعت المخافتة فيه في
بعض الاوقات فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الآخر مع فقدان المساواة والثاني قلب الوصف
شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك لانه كان دليل المدعي
عليك والآن صار دليلك عليه فيفسد كل واحد منهما صاحبه وصارت معارضة من حيث انه ابدى
علة اخرى فيها مناقضة من حيث انه نقض علته بخلاف المعارضة بقياس آخر فانها تخلو عن المناقضة
لانها تتعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بهما للاشتباه الى ان يظهر رجحان احدهما على الآخر وحقيقة
هذا القلب ان يأتي السائل بعلة المجيب بعينها ويقيس على الاصل الذي قاس عليه لكن يختلف الحكم
كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان
صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء فانه بعدما عينه مرة بالنية لا
يجب تعيينه ثانيا لكنه يعني صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبله
اي قبل الشروع وقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقلبه عليهم
ونقول لما كان ركنا في الوضوء لم يسن تثليثه بعد اكمال الفرض بزيادة على المفروض في
محل الفرض كغسل الوجه فانه متى اكمل فرضه بما ليس بفرض في محل الفرض لم يثلث فان اكمال
الغسل في محل الفرض بالتثليث وبعده لا يثلث والمسح قد اكمل بالسنة في محل الفرض بالاستيعاب
مرة فلا يثلث بعد ذلك فان قيل هذا القلب انما يتأدى بزيادة وصف وبهذه الزيادة
تبدل الوصف وصير شيئا آخر فيكون هذا معارضة لا قلبا اذ من شرط القلب ان يكون بذلك

ويكون تعيينا للحكم بعلة اخرى ه

بذلك الوصف بلا زيادة ولهذا رده بعضهم وان قبله المحققون قلنا نعم ولكن بالزيادة فسرنا
الحكم الذي فيه النزاع فان النزاع في فرض عين شرعا ليس معه غيره في وقته لا في فرض مطلق فكان
قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه والنزاع في التثليث بعد الاستيعاب واذا كان
تفسيرا لم يوجب تغييرا بل اوجب تقريرا وكان هذا دون الاول لان ذا يتم بدون الزيادة و
هذا لا يتم الا بزيادة وصف فكان دونه وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف كقولهم
هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع ويسمى هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشيء على سننه
ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيها وراءه على سننه حتى يرى وجهه
كان له في المرآة وجها وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء لما لم يلتزم بالنذر لم يلتزم بالشروع وليس من هذا الباب
لانه لا يقدح في العلل ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به والثاني ان يرد على خلاف سننه كقولهم
الصوم عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضي في فاسدها
فيلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فان الشروع
فيه لما لم يلزم لم يلزمه النذر وهنا يلزمه النذر فكذا الشروع فهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول ضعيف
من حيث انه على خلاف سننه وهو قلب في الحقيقة بحكم آخر ضمنا وهو الاستواء فانه لو ثبت الاستواء في
النذر والشروع في الاصل والفرع لكان الاصل وهو الوضوء شاهدا له لا عليه والقلب بحكم آخر باطل
نظرا الا انه لا مناقضة اذ اختلفا اذ المدعي يدعي عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعي التسوية
ولانه جاء بحكم مجمل وهو الاستواء وليس للسائل ذلك الا بطريق الابتداء بان ينتصب مدعيا فاما
ما دام سائلا فله ولاية البناء على كلام المدعي وليس له ولاية الاجمال ولان الحكم المقصود هو ما ذكره
المدعي ولي من المجمل وهو ما ذكره السائل ولان الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من حيث
سقوطهما وفي الفرع اي الصوم من حيث ثبوتهما والحكم هو المقصود من اثبات الاستواء المجمل لا عين الاستواء
ومتى فسد الحكم كان على التضاد والثاني المعارضة الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما
في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة وينسد
طريق الوصول الى المدعي الا بترجيح كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل وقولنا مسح
فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له

الخالصة

كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب وهي معارضة
صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض
فان قلت لم ذكره في اقسام المعارضة الخالصة وهي معارضة فيها مناقضة لما مر قلت
هي معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها وثم نظرا الى ما في ضمنها او
تغييرا اي عارضه بضد ذلك الحكم بان نفى ما اثبته الاول او اثبت ما نفاه الاول لكن بضرب تغيير
كقولنا في اليتيمة وهي الصغيرة التي لا اب لها لعين الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى
عليها نكاحا كالتي لها اب وقالوا هي صغيرة فلا يثبت للاخ عليها ولاية التزويج كالمال فانه لا ولاية
للاخ على المال بالاجماع فهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين
الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانه نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض
البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره والمطابقة ولاية الاخ باطل وولاية غير الاخ بالاجماع
لانه اقرب الناس اليه بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته
الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول وهذا نوع ثان من نوعي العكس الذي
ذكرناه وهو كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب ان
يستوي حكم الشراء والقرار عليه قياسا على المسلم ثم هذا لا يقوم على الملك بل يرد عليه فكذلك يرد
شراء تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه معارضة فاسدة لظاهرها الا انا لم نتعلق للتفرقة
بينهما لكون التسوية معارضة بل حكم علتنا جواز الشراء والتسوية بين الشراء والادامة حكم آخر
لم يتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبتت المساواة بين الابتداء
والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما او في حكم غير الاول لكن
فيه نفي الاول مثل قول ابي حنيفة رضي الله عنه في المراة التي نعي اليها زوجها فنكحت زوجا وولدت
ثم جاء الزوج الاول فالولد للاول لانه فراشه صحيح وقد ولدت على فراشه فان عارضه الخصم بان
الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت
النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما
في غير المحل الذي وقع التعليل فيه اذ المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني ولا ثبوت بل اثبت
النسب للاول فحسب الا ان فيها صحة من وجه من حيث ان النسب لو ثبت من الثاني لا يكون ثابتا من
الاول فيحتاج الى الترجيح فيقال بان للاول فراشا صحيحا وللثاني فراشا فاسدا والرجحان للصحيح

فيعارضه الخصم بان الثاني حاظر والماء ماؤه فكان الولد وله كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا
واحدهما غائب والاخر حاظر فان الولد للحاظر كذا هنا فيظهر به فقه المسئلة وبهذا ان الصحة والملك
اولى بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا والملك للاول والماء والحضرة للثاني والفاسد
شبهة لا يعارض الحقيقة حتى تترجح بالحضرة فيكون الولد للاول والتفاوت بين النوع الرابع والخامس
ظاهر وذلك لانه في الرابع يعارضه بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم ينفه الاول وفي الخامس يعارضه
باثبات ما اثبته الاول والثاني في علة الاصل وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى او يتعدى
الى مجمع عليه او مختلف فيه اعلم ان هذه الوجوه كلها فاسدة لان ما لها يرجع الى الفرق وقد بينا
بطلانه ولان ذكر علة اخرى في الاصل لا ينفي تعليل المعلل لجواز اجتماعهما علتين في الاصل واذا
جاز الاجتماع بلا تدافع لم يقع بينهما معارضة ولان ما ذكره المعارض ان لم يتعد الى فرع كالتعليل
بالثمنية فهو فاسد لما مر ان حكم التعليل التعدية كما لا يفيد حكمه اصلا يكون فاسدا وان كان
يتعدى الى فصل مجمع عليه كتعليل مالك بالاقتيات والادخار فانه يتعدى الى الارز والسمسم والذرة
والحكم فيها ثابت عندنا ايضا بتعليلنا بالقدر والجنس فلا تجد به نفعا الا ان يقع النزاع
في الجص والنورة وانه لا يضرنا ايضا لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا ان اراد عدم العلة وقد
بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وان كان يتعدى الى فصل مختلف فيه كقولنا فيمن باع قفيز
جص بقفيزي جص انه باع مكيلا بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى
في الاصل انه باع مطعوما بجنسه متفاضلا ويقول علتي تتعدى الى فروع لا تقولون بها كالحفنة
والتفاحة فمن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما
فصارتا متدافعتين فاذا ثبتت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب
ان اجمعنا على جواز الجمع بينهما ذاتا فيكون الكيل علة والطعم علة وانما نفى كل واحد منا علة
خصمه بدليل قام على فساده لا لصحة علته لجواز ان تكونا صحيحتين لان التعليل بعلل شتى جائز
فاثبات الفساد لصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة وقول فخر الاسلام لاجماع الفقهاء على ان
العلة احدهما مشكل لان مالكا واصحابه يقولون بان العلة غيرهما فلهذا قلت لاتفاق
الخصمين على ان علة الحكم احدهما وقوله رحمه الله كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا غير مشكل ايضا
لجواز ان يكون الصحيح الاقتيات والادخار ويكونا فاسدين ولجواز ان يكون الكل فاسدا
كقول الداودي ولجواز ان يكون الكل صحيحا كقول المعتوبة وقوله الى معنى مختلف فيه مشكل ايضا

الا ان يراد به الى فصل مختلف فيه او الى فرع كما ذكر القاضي ابو زيد وشمس الائمة في ان التعدية
من الاصل الى الفرع لا الى المعنى وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره
على سبيل الممانعة ولما بطلت المفارقة اراد ان يبين طريقا للسائل فقال كل كلام يذكره اهل
الطرد على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه كقولهم في اعتاق الراهن
انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقال اهل الطرد
الفرق بينه وبين البيع بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده
على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه والوجه فيه ان نقول ان القياس
شرع لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لا لتغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير
وبيانه ان حكم الاصل اي البيع وقف ما يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن نفذ وانت في الفرع اي
الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك وكذلك ان قاس
اعتاق الراهن على اعتاق المريض وقال ان كل واحد منهما مبطل حق الغير فلا يصح فنقول حكم
الاجماع ثم توقف العتق حتى لزمته السعاية ان لم يكن له مال آخر ولزوم الاعتاق حتى يعتق بعد
الاداء لا محالة ولا يسترد في الرق وانت قد تعديت البطلان اصلا حيث ابطلت الاعتاق في
الفرع فكان باطلا فان ادعى في الاصل حكما غير ما قلنا بان ادعى ان الحكم في البيع البطلان او
ادعى ان حكم اعتاق المريض البطلان او وقفه لم نسلم وكقولهم في قتل العمد انه قتل آدمي مضمون
فيوجب المال كالخطأ فقال اهل الطرد الفرق بين الفرع والاصل بين لان المثل في الخطأ
غير مقدور عليه وهنا المثل مقدور عليه والسبيل فيه ما قلنا ان لا نسلم وجود شرط القياس
وبيانه ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود لفوات الاصل وانت جعلت المال في الفرع
مزاحما للقود حيث جعلته مشروعا معه فصل واذا قامت المعارضة كان
السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا حتى لا يترجح القياس
بقياس آخر وكذا الحديث والكتاب وانما يترجح بقوة فيه اعلم ان الترجيح عبارة عن اظهار
الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب
الموزون حتى مالت كفته وطفت كفة الصنجات ويقال وزن راجح اي مائل بزيادة
لو افردت الزيادة عن الاصل لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الاخرى فصار الرجحان
في الوزن عبارة عما يغير صفة الوزن لا عما يقوم به الوزن على سبيل المقابلة نحو الحبة

في العشرة بخلاف الستة والسبعة وهذا لان ضد الترجيح التطفيف وهو انما يكون بنقصان
يظهر في الوزن او الكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض وكذلك في الشريعة
هو عبارة عن زيادة تكون وصفا لا اصلا الا ترى انا جوزنا فضلا في قضاء الديون قال النبي
عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم يثبت حكم الهبة في مقدار
الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه اكثر ما يقع
به الترجيح فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم في هبة المشاع لانه مقصود بالوزن
فكان مقصودا في التمليك وليس كذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بعشرة مثلها ولهذا
قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده لان الترجيح لا يقع الا بوصف وما يكون
علة بانفراده لا يصلح وصفا لغيره حتى لو اقام رجل شاهدين على عين واقام آخر اربعة لم
يترجح صاحب الاربعة لان زيادة الشاهدين في حقه علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا فانما
يقع الترجيح بوصف مؤكد حتى لو اقام احد المدعيين رجلين والآخر عدلين ترجح العدلان بالعدالة
لانها تؤكد معنى الصدق في الشهادة وكذلك بزيادة شاهد واحد لاحد المدعيين لا يقع الترجيح
لانها حجة في الاحكام التي تقبل فيها شهادة الواحد فلا يقع به الترجيح ولهذا قلنا لا يترجح
القياس بقياس آخر لانه لا يصير وصفا وتبعا له ولا الحديث بحديث آخر ولهذا ولا القياس بالنص
لان النص متى شهد لصحة القياس صارت العبرة للنص وسقط القياس ولا نص الكتاب بنص آخر
لما مر وانما يترجح القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه
والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا صار المشهور اولى من الغريب
والمتواتر اولى من الآحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام فمهما كان الاتصال اقوى كان
اولى وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى يكون الدية نصفين اذا مات المجروح منها
وكان ذلك خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا يكون لزيادة العدد عبرة ولو
قطع احدهما يده ثم حز الآخر رقبته فالقاتل هو الحاز دون القاطع لزيادة الحز فيما هو علة
القتل اذ لا يتوهم بقاؤه حيا بعد الحز بخلاف القطع وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤوسهما وذلك بان
يكون دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللآخر سدسها فباع صاحب السدس سدسه
فانهما سواء في استحقاق الشفعة لان الشركة بكل جزء وان قل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة

حين اشترى سوادا بدرهمين ٥

مسعودية

كالذي يشهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم ٥

فقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة وكذلك قال
الشافعي ان صاحب الكثير لا يكون اولى ولا يترجح على صاحب القليل حتى كان عنده لصاحب القليل
حق المزاحمة معه في الاخذ بالشفعة ولو ترجح لصار الكل له لان المرجوح في مقابلة الراجح
كالمعدوم لكنه جعل الشفعة من جملة مرافق الملك كالولد والثمرة من الشجرة المشتركة فجعلها مقسومة
على قدر الملك وفيه جعل حكم العلة متولدا من العلة حيث الحقها بالثمرة والولد وهما متولدان
من الشجرة والام والحكم يثبت بالعلة ولا يتولد منها كالملك يثبت بالبيع ولا يتولد منه وجعل الحكم
مقسوما على قدر العلة وليس كذلك فالملك مع القرابة علة العتق ولا ينقسم العتق عليهما لان العلة
ما لم يتحقق بجميع اجزائها لا يثبت الحكم بها واتفقت الصحابة في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما
زوجها على ان للزوج النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان بالعصوبة ولا يترجح عصوبة الزوج
بالزوجية لانها ليست بصفة للعصوبة بل هي علة اخرى لاستحقاق الارث سوى العصوبة وقال جمهور
الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما نصفان بالتعصيب
وقال ابن مسعود المال كله للاخ لام فقد رجح ابن العم الذي هو اخ لام لان الكل قرابة فيتقوى
احدى الجهتين بالجهة الاخرى كالاخ لاب وام مع الاخ لاب واخذنا بقول الجمهور وهم لم يجعلوا
الاخوة مرجحة لما كانت علة للاستحقاق بانفرادها والاخوة اقرب من العمومة فكانت الاخوة
سابقة عليها فلا يمكن ان يجعل وصفا للعمومة لان الوصف لا يسبق الموصوف بخلاف الاخوة لام
فانها جعلت في معنى زيادة الوصف للاخوة لاب لان قرابة الاخوة لام وان كانت علة بانفرادها
فقرابة الام تابعة لقرابة الاب في الاستحقاق فجعلت وصفا لقرابة الاب لاتحاد المنزل
تحقيقه ان العمومة باعتبار مجاورة في صلب الجد فلا يمكن ان يجعل المجاورة في رحم الام موجبة
زيادة وصف في معنى المجاورة في صلب الجد فاما المجاورة في رحم الام فيمكن ان يجعل مقوية
للمجاورة في صلب الاب وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر اذ المعنى الذي صار الوصف به
حجة الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى لثبوت القوة فيما به صار حجة وذلك
كالاستحسان في معارضة القياس ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وجب
رجحانه بما يزيد معنى الاتصال من الاشتهار وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه و
صلاحه فان قيل اليست الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة
بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فلم يرجح احد القياسين بقوة التاثير قلنا العدالة

بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليمكن التميز منها بانواعها بخلاف تاثير العلة فان ذلك يكون بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فتظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن انكارها وبيان هذا في مسائل منها ما قال الشافعي رضي الله عنه في طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لانه يرق ماءه مع استغنائه عنه وذلك حرام على كل حر كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة وانما قلنا بان فيه ارقاق مائه لان الولد يتبع الام في الرق والحرية والولد جزء من الاب والاب حر بجميع اجزائه فاذا صار الولد تبعا للام يصير جزء الحر رقيقا ضرورة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر الكفر وهو موت حكما فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا لوجود طول الحرة ولهذا يخير الامام في الكافر المغنوم بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لان فيه ضرورة وقلنا ان الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة لان الامة محللة في حق العبد على الاطلاق فتكون محللة في حق الحر على الاطلاق وهذا لان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال له تزوج من شئت جاز له ان ينكح الامة فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة فيها صار اهلا لملك الاشياء والولاية وخرج من ان يكون موليا عليه والرق من اسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل تحقيقا للتنصيف وما يكون شرطا في الحر يكون شرطا في العبد كالشهود وخلو المراة عن عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر لا يكون شرطا في حق العبد ولو كان عدم الطول شرطا لنكاح الحر لكان شرطا لنكاح العبد وليس فليس وهذا الحل كرامة تختص به البشر فكيف يجوز ان يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر وهذا اثر ظهرت قوته بالتامل في احوال البشر الا ترى ان النبي عليه السلام لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له التسع او ما شاء من النساء فقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى اباح له من النساء ما شاء واثر علته ضعيف تحقيقه فالارقاق دون التضييع لان الارقاق اهلاك حكمي والتضييع بالعزل اهلاك حقيقي والعزل في الاماء جائز مطلقا وفي الحراير برضاهن فلان يجوز له الارقاق بنكاح الامة اولى وبحاله فان نكاح الامة

جائز لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح الامة وكذا اذا كان في ملكه ام ولد فتزوج امة جاز ومعلوم انه مستغن عن تعريض الجزء للرق بهما فان الولد المتولد منهما يكون حرا ومنها ما قال ان نكاح الامة الكتابية لا يجوز للمسلم لان للرق اثرا في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر حتى لا يجوز نكاح المجوسية فاذا اجتمعا في شخص التحقا بالكفر الغليظ وهو الشرك ولان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة عند خشية العنت وهو الزنا لما فيه من ارقاق الولد والضرورة ترتفع باحلال الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقلنا الامة الكتابية حلال للمسلم فيحل نكاح الامة الكتابية قياسا على دين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا يملكه الحر المسلم وهذا لما قلنا ان الرق لا يحرم اصل النكاح وانما يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم والحدود بخلاف العبادات فان المملوك مبقى على اصل الحرية فيها والتنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف في العدد وفي جانب المراة غير متعدد فانها لا تقدر على التزوج برجال كما يتزوج الرجل نساء فلا يحتمل التنصيف ولكنه من حيث الاحوال متعدد وهو حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة فيصح متقدما ولم يصح متاخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف اذ لا يمكن ان يصح بعضه ولا يصح بعضه فغلب التحريم على التحليل كالطلاق الثلاث والاقراء فان من طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا او نقول في الحقيقة هما حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر فيثبت الحل في حالة الانفراد دون الانضمام فهذا وصف قوي اثره بالتامل في الاصول فان الحل تارة يثبت بالنكاح واخرى بملك اليمين ثم وجدنا الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذا في الحل بالنكاح ولذلك قلنا ان الحر اذا نكح امة على امة يصح كالعبد اذا فعل لما قلنا ان اثر الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم وقوله ان للرق اثرا في حرمة النكاح ضعيف لما بينا ان الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب تنصيف ما يقبله كرق الرجال لم يحرم على العبد شيئا حل للحر لكنه اثر في التنصيف فكذا رق الاماء وقد جعل الرق من اسباب فضل الحل حيث جوز نكاح الامة الكتابية عند عدم الطول والحرية من اسباب نقصان الحل وهكذا عكس المعقول لان الحل نعمة والعقل يابى ان يكون الحر انقص من العبد نعمة ونقض الاصول لان الاصل ان اثر الرق في التنصيف لا

في التفصيل ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا اذ لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية
واثر الرق ودين الكتابي مختلف ايضا فاثر الرق في التنصيف واثر دين الكتابي في التجنيس فلم
يصلح ان يجعلا علة واحدة مع اختلاف اثريهما ولا نسلم بان جواز نكاح الاماء ضروري وهذا
لان الرقيق في النصف الباقي مساو للحر فكما ان نكاح الحرة مشروع لا بطريق الضرورة فكذا
نكاح الامة في النصف الباقي لها وكما لم يجعل بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف بالرق ضروريا
فكذا في حق الامة بل اولى لانها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح ولما قلنا
من سقوط حرمة الارقاق اذ العزل جائز وهو اهلاك حقيقي فالارقاق وهو اهلاك حكمي اولى
لكنه في حكم الاستحباب اي هو في الاستحباب ضروري يعني لا يستحب له نكاح الامة الكتابية مثل نكاح
الحرة الكتابية فانه جائز ولكن المستحب تركه لا ان جواز نكاح الاماء ضروري بل الجواز مطلق الاطلاق
المقتضي كما ان نكاح المسلمة مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب لكنه مطلق لا ضروري ومنها ما قال
في اسلام احد الزوجين في دار الاسلام او في دار الحرب ان كان قبل الدخول تقع الفرقة بنفس الاسلام
وان كان بعد الدخول تتوقف على انقضاء العدة واذا ارتد احدهما قبل الدخول تقع الفرقة في الحال وبعد
الدخول تتوقف على انقضاء ثلاثة اقراء فيسوى بين الردة والاسلام في اضافة الفرقة اليهما وفي توقف
الفرقة على انقضاء ثلاثة اقراء وعدمه وعندنا اذا اسلم احد الزوجين لا تقع الفرقة قبل الدخول او بعده
حتى يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد
احدهما تتعجل الفرقة قبل الدخول وبعده قال لان سبب الفرقة اختلاف الدين لان مع اختلاف
الدين عند اسلام المرأة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وكذا عند
ردة احدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وهذا اعتبار البقاء بالابتداء وهو ضعيف
جدا فان قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ولا تصح اضافة الفرقة
الى الاسلام لانه سبب لعصمة الاملاك دون ازالتها لقوله عليه السلام فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم ولا الى الكفر الباقي لانه غير حادث بل هو دوام لما كان ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا
ضرورة وهذا لانه كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فان قيل اذا لم يكن كفرهما قاطعا
مع كفر الآخر دون اسلامه الا ترى انه لم يكن مانعا لابتداء العقد مع كفر الآخر والآن هو مانع
قلنا بان صار مانعا بتبدل الحال لا يدل على انه يصير قاطعا فرب شيء يمنع ولا يقطع والنزاع
وقع في القطع الا ترى ان نكاح الام الحرة يمنع نكاح الامة ولا يقطع نكاحها والحدث يمنع

ابتداء الشروع في الصلاة ولا يقطعها واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة ولا بد من دفع ضرر
الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فايت شرعا جعلنا الشيء ما له اثر
في ايجاب الفرقة وذلك فوت غرض النكاح فهذا الاختلاف يحرم الوطي ويجعلها معلقة والتعليق
حرام قال الله تعالى فتذروها كالمعلقة وجعله ظلما على النكاح لفوت الغرض الذي شرع له النكاح
واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانه فرقة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن
الناس وهو قوي الاثر بالرجوع الى الاصول فالتفريق باللعان والجب والعنة والايلاء ثابت
باعتبار هذا المعنى على من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته وهذا لان باللعان يزول
حل الاستمتاع كما هو عامته كذا ذكر في المنتقى اذ الكاذب منهما ينزل عليه اللعنة او الغضب من الله تعالى
فيستوجب حرمان النعمة وحل الاستمتاع نعمة ومتى زال حل الاستمتاع في حق من يزول في حق
الآخر ضرورة لاستحالة بقاء الحل في احد الجانبين دون الآخر وفوات هذا الغرض في الجب والعنة
ظاهر وكذا في الايلاء لانه ظالم يمنع حقها في الجماع واما الردة فمنافية لكونها من اسباب زوال العصمة
عن نفسه وعن ماله قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولان النكاح يبتني على الحل الذي هو كرامة و
الردة سبب لاسقاط ما هو كرامة فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة فلا يبقى النكاح وهذا وصف بين
الاثر ولا يلزم اذا ارتدا معا فان الفرقة لا تقع بينهما مع ان ردة احدهما موجودة لانا بقينا النكاح
بينهما باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع ولان حال
الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية من ارتداد احدهما الى ارتدادهما اذ لا يلزم من
كونها منافية للنكاح في اقوى الحالين كونها منافية للنكاح في ادنى الحالين ولان في ردة احدهما
اختلافا ومضادة وفي ردتهما ايتلاف وموافقة وفي الاتفاق حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف
فواتها وقوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما ضعيف لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع
ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح ومنها ما قال في مسح الرأس انه
ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل وقلنا انه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف
ثم تاثير المسح في سقوط التكرار اقوى من تاثير الركنية في سنية التكرار اذ الركنية لا تؤثر
في التكرار بل تاثير الركن في تحقيقه وتحصيله لا في التكرار كما في الايمان ولا يختص التكرار بالركن
فقد سن تكرار المضمضة وليس بركن واثر المسح في التخفيف بين لوجود الاكتفاء بالاصابة
مع امكان الاسالة ولتاذيه بعض محله وبعوته ثباته على الحكم المشهود به وهذا لان الوصف
اي شهد الوصف بثبوته

ابتداء

انا جعل علة لايجاب الحكم فكان زيادة وجوب الحكم به رجحانا من حيث العلية ولان الاثر انما
صار اثرا لرجوعه الى الكتاب او السنة او الاجماع وما كان ثبوته بالكتاب او السنة او الاجماع
يكون ثابتا قطعا كما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات وعند العرض على الاصول يكون
راجحا باعتبار ما به صار حجة وهذا كقولنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قولهم صوم
فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد تعدى الى الودايع والغصوب ورد البيع
الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرايض كالزكوة
فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية و
لم يعين جهة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة الى مالكها يخرج عن العهدة باي جهة رده حتى
اذا باعه من مالكه او وهب له او تصدق به عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق وسواء علم صاحب
الحق به او لم يعلم وكذا اذا رد المبيع على البايع لفساد البيع ولو بهبة او صدقة او بيع يبرأ المشتري
عن ضمانه لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي وجه اتى به
يقع عن الوجه المستحق عليه وكذا الايمان بالله تعالى فرض متعين فاذا امن يكون ايمانا فرضا وان لم
ينو الفرض لتعينه وكذا اذا فعل المحلوف عليه يحنث وان لم يفعل بنية اليمين لتعينه وكقولنا في مسح
الراس انه مسح فهو اثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار فالتيمم ومسح الخف ومسح
الجورب ومسح الجبيرة طهارة مسح فيها بترك اعتبار التكرار وليس للركنية زيادة قوة الثبات
في سنية التكرار فالركن وصف عام في الوضوء والصلاة ثم اركان الصلاة كالقيام والقراءة
والركوع والسجود اكمالها بالاطالة لا بالتكرار وقد تكرر ما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق
وكقولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف مراعاة لشرط ضمان العدوان وهو التماثل لقوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بالاحتراز عن الفضل اذ القيمة دراهم او دنانير وهما جوهران
والمنافع اعراض والجوهر خير من العرض لانه ما يبقى ويقوم بنفسه والعرض لا يبقى ولا يقوم بنفسه و
لا يجوز ان يجب على المتلف فوق ما اتلفه كما لا يجب الجيد باتلاف الردي اولى من قولهم ان ما يضمن
بالعقد يضمن بالاتلاف كالاعيان تحقيقا للجبر اي لجبر حق المظلوم واثبات المثل تقريبا لا تحقيقا
اذ لا يمكن رعاية المماثلة الا بادنى تفاوت فيتحمل كما يجب القيمة عن الاعيان وانما يستدرك
ذلك بالحزر والظن لما لم يمكن رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف عليه لان دفع الضرر
واجب ما امكن فاذا دار الامر بين ان يسقط الضمان فرارا عن ايجاب زيادة على المتعدي

كونه غير مشروع الى الفرض وتعمل ه

مع اضرار بالمتعدي عليه بابطال اصل حقه في المالية وبين ان يجب الضمان ويتحمل الزيادة على
المتعدي رعاية لاصل حق المتلف عليه بعذر العجز كان اولى اذ المظلوم اولى بالنصرة ودفع الضرر
عنه واكثر الضررين اولى بالدفع عند المقابلة لان التقييد بالمثل واجب في الاحوال كلها والصيام
والصلاة وغيرها وسقوط الضمان عن المعصوم جائز كالعادل يتلف مال الباغي والباغي يتلف
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع في الدارين لان الظالم مساو للمظلوم في احترام حقوقه
الا من حيث الانتصاف منه له بالمثل فكان المصير الى ما هو مشروع اولى من المصير الى ما ليس بمشروع
اصلا ولان الزيادة راجعة الى حكم الله تعالى بفتوانا وحكم الله تعالى مصون عن الجور وعدم وجوب
الضمان لعجزنا عن ايجاب المثل في موضع يراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا وهذا سائغ
لسقوط فضل الوقت في الصوم والصلاة وسقوط رعاية الصورة في المثل القاصر ولانا لو اوجبنا
الضمان لاهدرنا حق المتلف في الزيادة في الدنيا والآخرة ومتى لم نوجب الضمان لا نهدر حق
المتلف عليه اصلا بل يتأخر الى الآخرة فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا وضرر التأخير دون
ضرر الابطال وهذا الذي ذكرنا من وجوب الضمان بالمثل ثابتة في عامة الاحكام كالمعاملات
والعدوانات والعبادات وغيرها وما ذكره مخصوص بالعقد لان المنافع انما تضمن بالعقد
فكان ما ذكرنا اثبت مما ذكره فكان اولى وبكثرة اصوله لان العلة انما صارت حجة لاصلها فتكون
كثرة الاصول ككثرة الرواة والاشتهار في السنن سبب الرجحان لانه زيادة على ما به صار
الخبر حجة والحاصل ان كثرة الاصول عبارة عن كثرة النظاير مما وجد فيه هذا الوصف والحجة
هو الوصف المؤثر لا النظير فكثرة النظاير توجب زيادة تاكيد للوصف المؤثر فيصلح مرجحا حتى
لو شهد لاحدى العلتين اصول كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا اصل واحد كانت العلة التي
شهد لها اصول كثيرة اولى بالعمل من الاخرى وقلما يوجد نوع من هذه الانواع الثلثة الا ويتبعه
الاخران وهذا النوع قريب من النوع الثاني لانه جعل في النوع الثاني دليل الترجيح ما هو كثرة
الاصول وهو ثباته على حكم المشهود به وههنا جعل نفس كثرة الاصول دليل الترجيح لانه سبب
ثباته ففي النوع الثاني اعتبر الاثر وفي النوع الثالث اعتبر المؤثر ولا يكون هذا ترجيح القياس
بالقياس لان ذلك انما لم يجز لان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى
واحد الا ان اصوله كثيرة وبالعدم عند العدم اي الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة وهو
العكس هو اضعف وجوه الترجيح لما مر ان العدم لا يوجب شيئا لانه ليس بشيء لكن الحكم اذا تعلق

اي لان كل واحد من كثرة الرواة والاشتهار ه

بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا
فيه وهو كقولنا في مسح الرأس انه مسح لانه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين والوجه
والاغتسال من الحيض والجنابة فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وقولهم ركن لا ينعكس
لان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا بركنين وقولنا في الاخ اذا
ملك اخاه ان بينهما قرابة محرمة للنكاح فاشبه الاب والابن لانه ينعكس في ابن العم فانه لا يعتق
بالملك لعدم هذه العلة وهي القرابة المحرمة للنكاح وقولهم بانه يجوز وضع زكوة احدهما
في الاخر فلا يعتق احدهما على صاحبه بالملك لا ينعكس فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه ولا يحل
وضع الزكوة فيه وقولنا في بيع الطعام بالطعام بعينه ان التقابض ليس بشرط في المجلس لانه مثمن عين
فلا يشترط القبض في المجلس كما لو باع ثوبا بثوب لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم اي اذا
صرف الدرهم بالدرهم او اسلم الدراهم بالحنطة يشترط القبض في المجلس لما كان دينا بدين او ثمنا بثمن
كيلا يكون كاليا بكالي لان الاثمان لا تتعين في البيع في الجميع وتعليلهم بانهما مالان لو قوبل كل واحد
منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة لا ينعكس
لان قبض راس المال في المجلس شرط احترازا عن الكالي بالكالي وان جمع العقد بدلين لا يحرم التفاضل
اذا قوبل كل واحد منهما بجنسه بان يكون راس المال ثوبا والمسلم فيه حنطة ولا يرد علينا راس المال
اذا كان عينا فانه يشترط قبضه وقد اخذ راس المال شبها بالمبيع لانه ليس بمبيع حقيقة وقد حققناه
في موضعه وقول فخر الاسلام ولا ينعكس تعليله لان باب السلم لم يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه
القبض مشكل الا ان يراد به لم يشمل اموال الربوا فحسب بل يجوز ان يكون راس المال مما لا يجري
فيه الربوا بان كان ثوبا وعبارة التقويم فان القبض شرط في باب السلم وان لم يشتمل على اموال
الربوا اوضح واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لان الحال
قائمة بالذات تابعة له اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث
موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقته وجوده ثم يقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض
ضربا ترجيح احدهما لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال على مخالفة الاول كان الرجحان في
الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال فيصير كاجتهاد امضى حكمه
لا يحتمل النقض بالنسخ باجتهاد يحدث من بعد ولان الحال قائمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا
الحال على مضادة الاول لكان التبع مبطلا للاصل ناسخا له وذا لا يجوز وبيان هذا فيما اتفقوا عليه

ان ابن

ان ابن الاخ لاب وام اولى احق بالعصوبة من العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة
وهي الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم الحال وهي الزيادة القرب وكذا العمة لام
مع الخال لاب وام اذا اجتمعا فللعمة الثلثان والثلث للخال لان المرجح في حقها معنى في
ذات القرابة وهو الادلاء بالاب اذ الاصل قرابة الاب والخال راجح بحاله وهو اتصاله من
الجانبين بام الميت وابن الاخ لاب وام احق بالتعصيب من ابن الاخ لاب لانهما استويا في
ذات القرابة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما وابن ابن الاخ لاب
وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لان ابن الاخ لاب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا
في ذات القرابة وهي الاخوة وقول فخر الاسلام رحمه الله للرجحان في الذات معناه لرجحان في هذا
الذات باعتبار الحال وهي القرب وفيما اختلفوا فيه كمسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصباغة
والطبخ والشي ونحوها فيقطع حق المالك بالطبخ والشي ونحوهما لان الصنعة قائمة بذاتها
من كل وجه اي ثابتة وموجودة من كل وجه ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين بل يضاف الى الغاصب
لانه بفعله ولو اضيف الى صاحب العين لكان له لا للغاصب والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل
الاسم دليل تبدل المسمى وهي من ذلك الوجه يضاف الى صنعة الغاصب اي هالكية العين تضاف
الى الغاصب لان الهلاك بفعله فصار ضامنا بدلها وهو آية كونها هالكة فصار احداث بعمل الغاصب
قائما من كل وجه وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فيترجح ما هو قائم من كل
وجه على ما هو قائم من وجه وقال الشافعي رضي الله عنه صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع
تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب
الحال وكقولنا في صوم رمضان وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم
ركن واحد تعلق جوازه بالنية فاذا وجدت النية في البعض دون البعض رجحنا باقتران النية باكثر
الامساك لرجحان جانب الوجود وقال الشافعي رحمه الله اذا عدمت النية في جزء من هذا الركن
رجحت جانب الفساد احتياطا بالعبادة والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال لان الجواز والفساد
من باب الحال وما ذكرناه معنى في الذات والمرجح في الذات اولى بالاعتبار من المرجح في الحال و
كقول ابي حنيفة رحمه الله فيمن له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف
درهم ثم تم حول الابل فزكيها ثم باعها بالف درهم انه لا يضم ثمنها الى الالف الذي عنده لكنه
ينعقد على الثمن حول جديد فان وهب له الفضة الى الالف الاول لانه اقرب الى تمام الحول

اي اقرب الا بين الى تمام الحول
وهي الالف المملوك

نيضم اليه احتياطا فان تصرف في ثمن الابل فرع الفا ضم الفرع الى اصله وان بعد عن الحول ولا
يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة بان ينظر الى قرب المالين حولا لان الالف الفرع متصل
باصله اي ثمن الابل ذاتا لكونه حاصلا منه وهو نماؤه ومتصل بالالف الاخر حالا من حيث القرب
الى الحول والذات احق من الحال لما مر والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد
اعلم ان الكلام في الترجيح في اربعة مواضع في تفسير الترجيح لغة وشريعة وفي الوجوه التي يقع بها
الترجيح وفي بيان المخلص من تعارض وجوه الترجيح وقد مرت هذه الوجوه وفي الفاسد من
وجوه الترجيح وهي اربعة احدها ترجيح القياس بقياس آخر وترجيح القياس بالخبر وترجيح
الخبر بالخبر وترجيح الخبر بالنص وترجيح النص بالنص لما مر ان ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا وثانيها
فيه خلاف الشافعي رحمه الله فقد قال صاحب المحصول فيه مذهب الشافعي حصول الترجيح بكثرة الادلة
لان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اقوى والثاني الترجيح بغلبة الاشباه كقولهم ان الاخ
يشبه الولد والوالد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه لجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما
في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من طرفين وجريان القصاص من
الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد
والده فاما قتل الوالد ولده فلا يجب القصاص فكان هذا اولى وهذا فاسد لان كل شبه يصلح قياسا
فيصير كترجيح القياس بقياس آخر وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان الوصف هناك المسح
وهو واحد ولكن الاصول كثيرة وهنا الاصول واحد وما هو ركن القياس وهو جريان القصاص
من الطرفين وكذا وكذا متعدد وكل واحد منها صالح للجمع بين المقيس والمقيس عليه فيكون
كترجيح القياس بقياس آخر والثالث الترجيح بعموم العلة كقولهم الطعم اولى بالعلية لانه يعم القليل
والكثير اي التفاحة والحفنة وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر يخص الكثير وهذا فاسد
لان العلة خلف النص والنص لا يترجح بعمومه فكيف يترجح العلة بل الخاص من النص اولى عندهم
فكان ينبغي ان يجعل العلة الخاصة اولى ولان التعدي غير مقصود عندهم لان التعليل بالعلة القاصرة
جائز عندهم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه وهو التاثير لا بصورته والعموم صورته
لانه من اوصاف الصيغة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات
وصفين كقولهم ان علتنا وصف واحد وهو الطعم والجنس شرط فكان اولى من علتكم وهو القدر
والجنس وهذا فاسد لان العلة خلف النص والنصان اذا تعارضا بلا لم يترجح احدهما بكونه

اوجز عبارة فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثم ثابت بصيغة النص ويتحقق في ذلك التطويل والايجاز وهنا
باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل فصل وان اثبت دفع العلل
بما ذكرنا من وجوه كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال وهو اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى
لاثبات الاولى او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى او ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع
اما الاول فلانه ما ضمن بالعلة ابتداء الا تصحيح الحكم بقول الصحابي لاثبات القياس فمنوزع
فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فمنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب وذلك
كقولنا الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقول السائل لا اسلم
بان القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر رضي الله عنه لابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس
الامور عند ذلك فيقول السائل لا اسلم بان قول الصحابي حجة فيحتج بقوله عليه السلم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر فيقول لا اسلم بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا
الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فالله اوعدهم بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذه الاضافة تتناول
كل واحد من احاد الجمع لما عرف من الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم وكذلك
اذا علله بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع انه لا يضمن اذا استهلك الوديعة لانه سلطه على استهلاكه فلما
انكره الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه دام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا
يقدر على اثبات الحكم بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات
الحكم. واما الثاني فلان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فاذا انتقل بعده الى حكم آخر
ليثبته بالعلة الاولى كان ذلك آية كمال فقهه ومثل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة
لا يمنع ولكن نقصان الرق هو الذي يمنع فنقول بهذه العلة وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق
مانع من الصرف الى الكفارة او لا يتضمن ما يمنع فهذا اثبات حكم آخر بالعلة الاولى واما الثالث فلان
ما ادعاه صار مسلما وهو ما ضمن بالعلة الاولى اثبات حكمين لكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث
لم تعلم على وجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع فمن الناس من استحسنه ايضا واحتج بقصة ابرهيم
عليه السلم في محاجة اللعين فانه عليه السلم لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا
احيي واميت قال ابرهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فانتقل

الى حجة اخرى لاثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله تعالى عنه على وجه المدح دون الذم والصحيح ان هذا انقطاع
لان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الابانة الا ترى انه اذا
لزمه النقض لم يقبل من الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التعليل ابتداء اولى ومحاجة
الخليل عليه السلام اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة لانه عارضه بامر باطل
وهو قوله انا احيي واميت اذ اللعين ما كان يحيي ويميت حقيقة الا انه انتقل دفعا للاشتباه
اي ان ابرهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة انتقل من الحجة الاولى مع انها
كافية الى حجة اخرى لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا مستحسن في طريق النظر بان يقول المجيب
بعد اثبات علته على انا نقول شرعا في جواب آخر وهذا لان الحجج انوار فضم حجة الى حجة لزيادة
الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا واعلم ان الانقطاع على اربعة
اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والذي يليه جحد ما يعلم ضرورة
والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه والرابع
عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم
فان ذلك انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مراده وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه
وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن اقامة الحجة على ما ادعاه وهو كانقطاع المسافر في الطريق فانه
عجز عن الوصول الى مقصده الذي يؤمه فصـــــــل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا
على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام
المشروعة وهي الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة والشرط
فظاهر وكذا السبب لان من الاسباب ما هو في معنى العلة فلذا احتيج الى ذكرها اما الاحكام فاربعة
حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب كحد القذف الدليل
على انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرض العبد كالقصاص شرع لصيانة النفس عرضه حقه
ولدفع العار عن المقذوف وهو منتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل
بالتقادم ويجب على المستامن في دارنا ويقيم القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع بعد الاقرار والدليل
على انه مشتمل على حق الله تعالى انه شرع زاجرا ولهذا سمي حدا والحدود شرعت زواجر صونا للعالم
عن الفساد ويستوفيه الامام دون المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى تتنصف
بالرق لا حقوق العباد ولا يحلف القاذف وانما غلبنا حق الشرع لان ما للعبد يجوز ان يتولاه

مولاه ولا ينعكس اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع الا نيابة عنه وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى حتى يسقط بالشبهة وهو جزاء الفعل في الاصل واجزية الافعال
تجب حقا لله تعالى والآدمي بنيان الرب كما ورد به الحديث ولكن لما كان وجوبها بطريق المماثلة والجبر
علمنا رجحان حق العبد فيه ولهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في
ساير حقوق العباد حتى اذا قتل السلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف مال انسان بخلاف
ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ به كما لا يؤاخذ بحد الزنا واما حد قطاع الطريق فخالص
حق الله تعالى ولهذا لا يجب على المستامن اذا ارتكب شبهه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف
وهذا لانه جزاء المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة
كالايمان وفروعه وهي انواع اصول ولواحق وزوائد فالتصديق في الايمان محكم لا يحتمل السقوط
بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار حتى لو بدله بغيره يوجب الكفر بكل حال والاقرار باللسان
ركن في الايمان عند الفقهاء فلحق بالتصديق وهو في الاصل دليل التصديق فانقلب ركنا في احكام
الدنيا والآخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر باللسان بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى
ايضا عندهم اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وقد يصير الاقرار اصلا
في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فآمن صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود
احد الركنين وهو الاقرار وان كان قيام السيف على راسه امارة بينة على انه غير مصدق بقلبه لكن
الاسلام يعلو ولا يعلى ولهذا لا يحكم بالردة اذا اكره المرء عليها لان الاداء في الردة دليل محض
على ما في الضمير لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على راسه فلهذا لا يحكم بكفره
ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافرا بالاجماع فعلم ان الاقرار بالردة ليس بركن فيها
بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الاقرار والاصل في فروع الايمان الصلاة فهي عماد الدين
ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود
وغيرها وباطنه كالنية والخضوع والخشوع ولكنها لما صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه
الله تعالى بالاضافة الى ذاته بقوله ان طهرا بيتي كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة
فكذا صارت من فروع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال فالنعمة
الدنيوية ضربان نعم البدن ونعمة المال والعبادات شرعت لاظهار شكر النعمة بها وهي دون الصلاة
لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع فالمال وقاية النفس والصلاة صارت قربة بواسطة القبلة

فكان ما تعلق بالنعم التي هي اصل اعلى
رتبة مما تعلق بالنعم التي هي فرع

التي هي هما د وهي ليست من اهل الاستحقاق وللصلاة وجود بدونها ولهذا لو فات العدو والتسبيح يسقط عنه التوجه الى الكعبة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته لان الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى والله تعالى احال الفقير على الغني فكان له ضرب استحقاق في الصرف اليه حتى قال بعض العلماء انه مستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة اقوى كانت جهة القربة ادنى ومتى كانت الواسطة ادنى كانت جهة القربة اقوى لاعتبار القصود الاخلاص وكماله ثم الصوم الذي يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالاصل اي بالصلاة كانها وسيلة الى الاصل فيه يتم الحضور والخشوع والصوم رياضة والصلوة خدمة ومناجاة مع الرب جلت عظمته والدابة بالرياضة تصلح لركوب الملك ولا تصير قربة الا بواسطة النفس لمايلة الى الشهوات واللذات وهي امارة بالسوء كما وصفها الله تعالى ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لابتغاء مرضات الله تعالى معنى القربة وهي دون الواسطتين الاوليين لان الواسطة في الصلاة والزكوة غير العابد خارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه فيكون في كونها واسطة دون الاوليين فهذا يقتضي ان يكون الصوم افضل من الصلاة والزكوة الا ان الشرع شرع وسيلة الى الصلاة لما بينا فكان دونها والزكوة اصل بنفسها وليست بتبع لغيرها فكانت اقوى من الصوم ولما لم يصر قربة الا بواسطة النفس صار من جنس الجهاد قال عليه السلام الجهاد جهادان احدهما افضل من الآخر وهو ان يجاهد نفسك وهواك وهذا لان جنس الجهاد باعتبار انه قهر اعداء الله تعالى والمؤمنين والنفس عدو الله تعالى لما ورد في الوحي عاد نفسك فانها انتصب لمعاداتي وعدو المؤمنين قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم وهو انما ذكر الا بافعال تختص باوقات مخصوصة وامكنة معلومة وهو عبادة هجرة وسفر فكان دون الصوم لان فيه قهر عدو الله تعالى فكانه وسيلة الى الصوم لانه يبعد عن الاهل والوطن فيضعف نفسه فتنكسر شهوته فكان اقدم على الصوم بواسطته وهذا مما يعرفه اهل الرياضة والعمرة سنة قوية تابعة للحج كسنن الصلاة ولما كان افعالها من جنس افعال الحج وكانت دون افعال الحج لم تكن مثله بل يكون تبعا له ثم الجهاد الذي شرع لاعلاء الدين وهو فرض عين في الاصل لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفاية فيسقط بقيام البعض به عن الباقين الا ترى ان الواسطة كفر الكافر وذلك جناية مقصودة بالرد والمحو فاذا حصل هذا المقصود

بالبعض سقط عن الباقين والاعتكاف قربة زائدة لما في شرطها اي الصوم من منع النفس عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج وهو مشروع لتكثير الصلاة حقيقة او حكما بانتظار الصلاة اذ المنتظر للصلاة كانه في الصلاة بالحديث ولذا اختص بالمساجد لانها معدة للصلاة فكان من التوابع وعقوبات كاملة كالحدود نحو الزنا والسرقة والشرب الخمر شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت لجناية كاملة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل ونسميها اجزية تفرقة بين الكامل والقاصر فمن حيث العقوبة لا تثبت في حق الصبي لان اهلية العقوبة لا تسبق الخطاب وتثبت في حق الخاطي لانه بالغ عاقل فيوصف بالتقصير ولزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي لا يوصف بالتقصير اصلا فلا تثبت في حقه العقوبة القاصرة والكاملة ولا تثبت الحرمان في حق القائد والسائق وحافر البئر وواضع الحجر في غير ملكه بان وضع حجرا على الطريق فوقع مورثه فيه ومات والشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهد عند القاضي ان فلانا قتل فلان بن فلان عمدا وقضى بالقصاص ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور قال عليه السلام لا ميراث لقاتل فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل فيكون القتل سببا والموجود من هؤلاء تسبيب لا مباشرة القتل اذ المباشرة ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والتسبيب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله كما في حفر البير وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فيها معنى العبادة في الاداء لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والطعام المساكين ويشترط فيها النية ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه ولا يستوفى منه كرها وما فوض الشرع اقامة شيء من العقوبات على المرء الى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل فاما العبادة فتجب ابتداء وهي لم تجب ابتداء بل تجب بعد الفعل وسميت كفارة باعتبار انها ستارة للذنب فمن هذا الوجه عقوبة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها لما كان دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل خطاء دل على انها تجب عبادة وعقوبة باعتبار الحظر والاباحة والاداء عبادة محضة لما بينا فترجحت جهة العبادة ضرورة ولان وجوبها على الخاطي والناسي والمكره دليل على رجحان جهة العبادة اذ لو لم تكن راجحة لما وجبت على هؤلاء لانه اما ان تكون جهة العقوبة راجحة على جهة العبادة او تستوي الجهتان وعلى التقديرين يمتنع الوجوب اما على الاول

فظاهر لان العقوبات لا تجب مع الشبهات وكذا على الثاني لانها بالنظر الى جهة العبادة تجب وبالنظر الى جهة العقوبة لا تجب فلا تجب بالشك وهي مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل حتى اذا كان الفعل دايرا بين الحظر والاباحة تجب الكفارة والا فلا ولهذا لم توجب بقتل العمد واليمين الغموس لان السبب كبيرة محضة غير موصوف بشيء من الاباحة ولم توجب على المسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوهما لانها جزاء الفعل ولا فعل من هولاء للمباشرة وعلى الصبي لانها من الاجزية فتستدعي سبق الجناية وهو ليس من اهلها لعدم الخطاب والشافعي رحمه الله جعل كفارة القتل ضمان المتلف وذا غير سديد في حقوق الله تعالى لان ضمان المتلف انما شرع بطريق الجبران لما لحق المتلف عليه من الخسران والله تعالى عن ان يلحقه خسران ليحتاج الى الجبران بخلاف الدية فانها ضمان المتلف اجماعا ولهذا تجب على المسبب وكذلك جهة العبادة راجحة في الكفارات كلها لما قررنا في كفارة القتل واليمين ولهذا لم تجب على الكافر لانه ليس من اهل العبادة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة على جهة العبادة وهي تجب عقوبة حتى ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان كانت تودي عبادة ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود وتسقط باعتراض المرض والحيض اذا وجدت قبل ذلك لتمكن الشبهة ومن اصبح مقيما في رمضان صائما ثم سافر في خلال رمضان لا يباح له الفطر ولكنه اذا افطر متعمدا لا تجب عليه الكفارة لوجود السفر المرخص له في الجملة فيصير شبهة والظاهر قوله قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر ولم توجب على من افطر متعمدا بعد ما راى هلال رمضان وحده ورد القاضي شهادته للشبهة الناشية من قضاء القاضي بان هذا اليوم من شعبان وان كان صوم هذا اليوم واجبا عليه بالاتفاق والظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون لان هذا اليوم ليس بيوم صومهم وللشبهة في الروية لاحتمال انه راى خيالا فظنه هلالا والشافعي رحمه الله الحق كفارة الافطار بساير الكفارات ونحن رجحنا جهة العقوبة فيها بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وبقول الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت والهلاك الحقيقي غير مراد به اجماعا فيكون الحكمي مرادا وذا انما يكون بارتكاب سبب العقوبة وبعدم وجوبها على الخاطي ولو كانت كساير الكفارات لوجبت عليه ولان الصوم حق الله تعالى خالصا والطباع مايلة الى الجناية عليه خصوصا في ايام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجرا فيكون ذلك حقه ايضا لكنه لما لم يكن حقا مسلما تاما لان تمام الصوم انما يكون بغروب الشمس صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين اي بوصف العبادة والعقوبة وجوزنا تكفير

الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء بطريق العبادة كالحدود لان اقامة السلطان عبادة لانه مامور به ويثاب على ذلك والثواب انما يليق بالعبادة والقربة ولا يجوز ان يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بخلاف الاول ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثانية لفوات المقصود وهو الانزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها وعبادة فيها معنى المونة كصدقة الفطر ولهذا لا تتادى بلا نية العبادة ولا تجب الا على المالك ويشترط لها الغنا وتسمى صدقة كالزكوة ولهذا يقال زكوة الراس تجب على الغير بسبب الغير كالنفقة ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ وتجب على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة تجب عليهما لذي رحم محرم منهما بخلاف الزكوة ومونة فيها معنى العبادة كالعشر لانه مصروف الى الفقراء كالزكوة ولهذا لا يبتدا على الكافر لانه ليس من اهل العبادة واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر لانه لما تردد بين المونة والعبادة لم يجب عليه في الابتدا بالشك ولم يسقط بالشك ومونة فيها معنى العقوبة كالخراج لان سببه الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام بخلاف العشر والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب المذلة في الشريعة بقوله عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم وكل واحد من العشر والخراج شرع مونة لحفظ الاراضي وانزالها لان الغزاة انما استحقوا الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام يد كل جبار عنيد وذا انما يكون بدعا الفقرا لقوله عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فانما صارت الاراضي محمية عن الاعادي بباس الغزاة المجاهدين ودعاء الفقرا المتهجدين وباعتبار ان في الخراج معنى العقوبة لا يبتدا على المسلم لان الاسلام سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمومنين ويبقى عليه بعد اسلامه لانه لما تردد بين المونة والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك ولا يسقط بعد الوجوب اذا اسلم بالشك لان المسلم من اهل المونة ابتداء وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة كما في الحدود ولذلك قال محمد رحمه الله في العشري حق الكافر اذا اشترى ارضا عشرية انه يبقى كما كان لكونه مونة وان كان لا يجب ابتداء لكونه عبادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافي صفة القربة من كل وجه فلا يمكن ابقاؤه والتضعيف اولى من التغيير الى الخراج لان فيه تغيير الوصف وفي جعله خراجا تغيير الاصل والوصف والشرع ورد بالتضعيف في الجملة كما في حق بني تغلب

وانما الاسلام فلانيا في وجوب العقوبة من كل وجه فلهذا بقي الخراج وعن محمد رحمه الله روايتان
في مصرف هذا العشر في رواية يصرف الى المقاتلة كالخراج لانه ماخوذ من الكفار وفي رواية يصرف
الى الفقراء لان بقاءه باعتبار المونة فيصرف حيث كان مصرفا قبله والجواب عن كلام محمد رحمه الله
ان العشر غير مشروع على الكافر الا بشرط التضعيف فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف
خرقا للاجماع وعن كلام ابي يوسف رحمه الله ان التضعيف ضروري ثبت بخلاف القياس باجماع
الصحابة رضي الله عنهم في قوم باعيانهم لمصلحة رواها وهو ان لا يلحقوا بالروم ولا يصيروا عونا علينا
وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية ويقولون انا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون ولا نعطي الدنية
فقبل عمر رضي الله عنه منهم وقال هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار يوخذ منهم الجزية
فلا يصار الى التضعيف مع امكان الاصل وهو الخراج اذ المصير الى الخلف عند العجز عن الاصل
والعجز موجود في حق بني تغلب غير موجود في حق غيرهم فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة وهو
ان ينقلب خراجا وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن يعني ان الخمس حق ثبت لله بحكم
انه المالك للاشياء لا يتعلق بذمة المكلف ولا مدخل لفعل العبد فيه اصلا بخلاف الصلاة والزكوة
فان لفعل العبد مدخلا فيهما اذ الصلاة عبارة عن الافعال المعلومة والزكوة عبارة عن اداء جزء
من المال النامي الى الفقير وهذا لان الجهاد حق الله خالصا والمصاب به له كله قال الله تعالى قل الانفال لله
والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له
كالصلاة والزكوة بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته نيابة عن الله تعالى ولهذا
جاز صرف الخمس الى الغانمين الذين استحقوا اربعة اخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات
فانها لا ترد الى الاغنياء بعد الاخذ منهم ولهذا حل الخمس لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداء طاعة
لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات لانها صارت من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة غيره
اذ انا جعلنا النصرة علة لاستحقاق الخمس لانها من الافعال والطاعات فكانت اولى بالكرامة اذ
النصرة طاعة والمطيع يستحق الكرامة والمراد بها النصرة المخصوصة وهو الانضمام الى رسول الله عليه السلام
في حال ما هجره الناس ودخول الشعب معه والقيام بنصرته واليه اشار عليه السلام بقوله انهم لن يزالوا
معي في الجاهلية والاسلام هكذا وشبك بين اصابعه حين قال عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر
فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم فما بال اخواننا بنو المطلب في القرابة اليك على السواء
فما بالك اعطيتهم وحرمتنا ولانا نعتبر الخمس باربعة الاخماس فانه يستحقها من ينصر لا من له القرابة

بالاجماع وعند الشافعي رحمه الله العلة هي القرابة لانه تعالى قال ولذي القربى والحكم اذا ترتب على اسم
مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة له كما عرف قلنا قرابة النبي عليه السلام خلقة فلا تصلح علة
لاستحقاق شيء ولان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة فلا يكون لهما حجة ولان صيانة قرابة
النبي عليه السلام عن اعراض الدنيا واجبة قال الله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا ان اجري الا على رب العالمين
ولا يجوز ان يكون النصرة وصفا للقرابة حتى يتم بها القرابة علة لما مر ان ما يصلح علة بنفسه
لا يصلح مرجحا ولانها تخالف جنس القرابة لانها فعل اختياري والقرابة جبرية فلم تصلح وصفا
مرجحا كالزوجية فيما اذا ترك ابني عم احدهما زوج لانها تخالف قرابة العمومة فلا تصلح مرجحة
ولما كانت الغنيمة كلها لله تعالى لان الجهاد حق الله تعالى خالصا قلنا الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما
لا بالاخذ مقصودا والجهاد انما يتم حكما بالاحراز بدار الاسلام لانهم ما داموا في دار الحرب
فهم قاهرون يدا مقهورون دارا فلو كانت الغنيمة لا تتم باخذنا كسائر حقوقنا لوجود
الاستيلاء على مال مباح كالصيد وغيره ويبتني على هذا الاصل مسائل كثيرة منها انه لا يجوز
القسمة في دار الحرب ولا يورث نصيب من مات من الغانمين قبل الاحراز واذا لحقهم مدد قبل
الاخراج صاروا شركاء في الغنيمة واما الزوائد فالنوافل والسنن والاداب لكونها زائدة
على الواجبات وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية ونحوها
وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف اي هذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى او حق العباد
تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار
اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا وذلك فيمن اكره على الاسلام فانه يحكم باسلامه
وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي بسبب التصديق
والاقرار من احد الابوين يثبت الايمان في حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار
في حقه ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا
واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع بالقسمة في سهم رجل من الجند
في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف
بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث
وان كان الاقرب مقدما فان الابن مقدم على ابن الابن فلا يكون ابن الابن عند عدم الابن خلفا
عن الابن بل هو خلف عن الميت لا يعتبر اداء احد الابوين مع اداء الصغير بنفسه اذ لا عبرة

للخلف مع وجود الاصل وكذلك في حق المعتوه والمجنون وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه
في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة وهذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعي رحمه الله ضروري
ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق اداء الفريضة ولم يجوز اداء الفرضين بتيمم واحد لانه
خلف ضروري فيشترط تحقق الضرورة بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل
الوقت وباعتبار كل فريضة يتجدد ضرورة اخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك
على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحري في الاناءين لما هي
وبجسة لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء الطاهر ممكن بالتحري
فلا يصار الى التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو خلف مطلق عند العجز
عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل بسببه الحكم به على الوجه الذي ثبت بالاصل ما بقي العجز ولهذا
جوزنا جميع الصلوات به وقلنا في الاناءين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت
العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب
طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فتبين انه كالماء عند عدم الماء لكن الخلافة بين
الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم وينبني
عليه مسئلة امامة المتيمم المتوضيين فعند محمد وزفر لا يؤم المتيمم المتوضيين لان التيمم لما كان
خلفا عن الوضوء كان المقتدي صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي
ان يبني صلاته على صاحب الخلف الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع
والساجد بالمومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلاة
بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كالماسح
مع الغاسل وقد يكون التيمم خلفا ضروريا في حال وجود الماء وهو ان يخاف فوت صلاة جنازة
ان لو اشتغل بالوضوء فالخلافة هنا بطريق الضرورة عند محمد رحمه الله حتى ان من تيمم لجنازة وصلى
عليها ثم جيء بجنازة اخرى يلزمه تيمم آخر عنده وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان
يتوضأ فيه وعند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز له ان يصلي على الجنازتين ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه
ان يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلاة على جنازة لان تيممه قد صح فلا يزول الا بالحدث او
القدرة على استعمال الماء ولم يوجد واحد منهما ولهما ان التيمم الذي صلى به على الجنازة الاولى بطل
بعد الفراغ من الاولى لفوات الضرورة ثم تجددت ضرورة اخرى لكنها لم تعتبر في حق بقاء تلك الطهارة

الاترى

الا ترى ان صاحب العذر اذا خرج الوقت تنتقض طهارته وان دخل وقت آخر كما خرج الوقت
لما انها طهارة ضرورية فكذا هنا الخلافة ضرورية عنده فيبطل التيمم الواقع لتلك الصلاة و
يحتاج الى تيمم آخر وعندهما لما لم تكن الخلافة ضرورية تبقى الطهارة لانه خلف مطلق عند العجز
عن استعمال الماء وقد وجد اذ الكلام فيه وقيل هذه المسئلة بناء على ما مر ان الخلفية بين التيمم
والوضوء عنده وحصول الطهارة به ضرورة خوف الصلاة وقد انتهت باداء الصلاة فينتهي
حكمه غاية ما في الباب ان الجنازة الثانية اذا حضرت تحققت الضرورة ايضا الا ان الخلفية قد
انتهت بالفراغ من الصلاة الاولى لان التيمم من الافعال وهي اعراض لا بقاء لها فكما وجدت تلاشت
واضمحلت فلا يمكن ابقاء الخلفية وهو معدوم وانما بقيناه ضرورة اداء الصلاة فلم يبق
بعد الفراغ منها اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وعندهما بين الماء والتراب
وهما باقيان لانهما من الاعيان حال حضور الجنازة الثانية ويمكن ابقاء الخلفية بينهما
لتحقق الضرورة الحادثة واذا بقيت الخلفية بقيت الطهارة اذ شرط بقاء الطهارة بالتيمم
بقاء الخلفية للتراب وقد وجد فلا يجب عليه التيمم ثانيا والصلاة والصوم خلفهما القضاء وعند
العجز عنه الفدية وفي الحج احجاج الغير وفي حقوق العباد قيمة المتلفات او مثلها والكلام
في الاصل والخلف انما يستقصى في المبسوط وغرضنا من ايراد هذا الكلام الاشارة الى الاصل لما
ان هذا الكتاب لبيان الاصول والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته يعني ان الخلف انما يجب
بما يجب به الاصل والاصل لا يثبت الا بالنص او دلالة النص لا بالرأي فكذا الخلف فهذا بيان الاصل
وشرط عدم الاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلا ويظهر هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء اي شرط كونه خلفا عدم
الاصل الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف
فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف فان اليمين
الغموس لما لم ينعقد موجبة للاصل وهو البر لم ينعقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين
على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة وكذلك
سائر الابدال لم يشرع الا عند احتمال وجود الاصل فالدم والبزاق لما لم يكن موجبا للاصل
وهو الوضوء لم يكن موجبا لخلفه وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو
العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وقد مر بيانه فيمن اسلم في آخر وقت

الصلاة بعد ما بقي منه مقدار ما لا يمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال
القدرة على الاداء بامتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام وعلى هذا الاصل
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن ادعى على آخر انه قتل اباه عمدا وشهد الشاهدان على ذلك
وقضى القاضي به وقتل المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فلولي المشهود عليه الخيار ان
شاء ضمن الشهود وان شاء ضمن ولي المشهود بقتله فان اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود
بالاجماع فان اختار تضمين الشهود يرجعون على الولي عندهما خلافا لابي حنيفة لهما ان سبب
الملك للمضمون وهو الدم قد وجد وهو التعدي اي اداء الشهادة زورا والضمان حيث اذوا
بدل دم المشهود عليه والتعدي والضمان سبب الملك كما في الغصب والمضمون وهو الدم يحتمل ان
يكون مملوكا في الجملة غير مستحيل كمس السماء وهذا لان كون الدم حراما لا ينافي كونه مملوكا
لجواز ان يكون المحرم مملوكا فالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا والدهن النجس مملوك لكن السبب
لما لم يوثر بالاجماع في الاصل عمل في خلفه وهو الدية فلهذا يرجعون بالدية وان كان لا اصل
ان يرجعوا بدم المقتول لتعذر العمل بالاصل كمن غصب مدبرا فغصب منه آخر فمات
عند الثاني او ابق من يده فان المولى اذا ضمن الغاصب الاول يرجع بالضمان على الغاصب
الثاني وان لم يملك المدبر لان السبب انعقد موجبا للاصل لان ملك المدبر ممكن غير مستحيل
ولهذا اذا قضى القاضي بجواز بيعه ينفذ قضاؤه فيثبت الخلف قائما مقامه وكذلك اذا
شهد الشهود بان فلانا كاتب هذا العبد بكذا وقد اذى بدل الكتابة وقضى القاضي
بعتقه ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة لان
السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله لانه يستند الى وقت التعدي
وهو في ذلك الزمان مملوك فثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة لتحقق العجز عما هو
الاصل وهو ملك الرقبة وله ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب حيث اوجبوا القتل
عليهم بشهادتهم والولي متلف حقيقة لمباشرة القتل وهما سواء في ضمان الدية اذ المسبب
ضامن للدية عند الانفراد كالمباشر ثم اذا اختار تضمين المتلف حقيقة وهو الولي لا يرجع
على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف فكذا اذا اختار تضمين الشهود لا
يرجعون على الولي لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا بالقتل خطاء واخذ الولي
الدية فانهم يرجعون الى اذا جاء المشهود بقتله حيا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لان شهادتهم

اذ لم يحصل بشهادتهم تلف نفس ٥

على الآخذ وهو المشهود له ٥

فان للمشهود عليه ان يضمن الشهود فاذا ضمنهم فانهم ٥

على دعوى المدعي والمدعي لم يدع حق الاتلاف بل ادعى تملك الدية وهم اوجبوا له ذلك فكان
وجوب الضمان ثمه باعتبار تملك المال على من الزمه القاضي الدية فاذا ضمن الولي كان هو المتملك
والمملوك بالمال واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا المملوك في يد الولي او قد صرفه
الى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه فالمضمون ثم المال وهو محتمل للملك فيملكه الشهود لوجود
التعدي والضمان وقولهما ان السبب انعقد موجبا للاصل ممنوع لان الدم لا يملك بالضمان بحال
ولا يحتمل ذلك فلا ينعقد السبب له فبطل الخلف ولان الخلف يعمل عمل الاصل والاصل هو الدم
المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا اي لو ثبت ملك القصاص
لا يكون مضمونا بنفسه الا ترى ان من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص شيئا فكذلك خلفه
وهو الدية فاذا لم يكن مضمونا لا يثبت حق الرجوع وفي المدبر الاصل مضمون لو كان ملكا بان كان
حيا فكذلك بدله

فصل

واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة
فاربعة الاول السبب اعلم ان السبب لغة الطريق الى الشيء قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع
سببا اي طريقا ويذكر بمعنى الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها
وقد يذكر بمعنى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى سقف البيت فالحاصل
ان كل ما اداك الى شيء فهو سبب اليه وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل اليه
فناله في طريقه ذلك لا بالطريق كمن يسلك طريقا الى مكة كان وصوله اليها بمشيه في ذلك الطريق لا
بالطريق وكذا الحبل الذي لا يوصل الى الماء الذي في البير بدونه لا يوصل به بل باستقاء
النازح بالحبل وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب
ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن تتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالة
انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله اعلم ان السبب الحقيقي ما يكون طريقا للوصول الى الحكم ولكن
لا يضاف اليه الحكم وجوبا به بخلاف العلة فان الحكم مضاف اليها وجوبا بها ولا وجودا عنده بخلاف
الشرط فان وجود الحكم يضاف اليه ولا يعقل فيه معاني العلل من التاثير وغير ذلك لكن تتخلل
بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى السبب كالدال انسانا
سارقا على مال انسان حتى سرقه او دل على قافلة حتى قطع الطريق عليهم او على نفس رجل حتى قتله
لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينه
وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول

ومثل دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه ولم يذهب معهم فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا في المصاب لانه صاحب سبب محض وكذا لو قال رجل لرجل تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها وولدت له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين التسبيب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب وهو تزوجه اياها ووطيه بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة لانه صار صاحب علة لان ما لزم عليه لزم بالاستيلاد والاستيلاد ثابت بالتزوج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له اذا استولد الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان الهبة سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد لان ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد بخلاف ملك النكاح فانه موضوع له لما عرف وقد تخلل بينه وبين الولد ما هو علة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف الى السبب لما بينا وكذا المستعير اذا تلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان وليس بعلة والعلة هلاك المستعار في يده وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم وهو الاستعمال المفضي الى التلف بخلاف المشتري اذا استولدها ثم استحقها مستحق فانه يرجع بقيمة الولد على البائع وان كان البيع سببا محضا كالهبة لان بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب وقيل ان ولاية الرجوع على البائع باعتبار الكفالة كان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال له ضمنت لك سلامة الولد وان الولد حر بحكم بيعي فان لم يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة باداء سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما الا ان ما لزم بالعوض لا يسمى غرما فلم يصح الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضمن للبيع فيما لحقه من الحيوان تحقيقا للمساواة ولم يلحقه لانه لزمه بالاستيفاء المنافع فكيف يكون غرما وهذا بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه توجب الضمان عليه وهي سبب محض في حق جناية الاخذ لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا تسبب وقد التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امنه فتكون الازالة جناية عليه وهذا لان الصيد لا يبقى آمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة بان صدقه في الدلالة ولم يكن له علم بمكان الصيد لان امنه بالبعد عن ايدي الناس

واعينهم غير انها بعرض الانتقاض قبل القتل فلذا لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يتصل بها القتل فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها اثر فانه يستاني فيها لكون الجرح جناية لسقوط حكمها في حق الضمان وكذلك اذا قلع سن انسان فانه يستاني سنة فان لم ينبت يجب الضمان وان نبت لا يجب بخلاف الدلالة على مال الغير فانه ليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل بايدي الملاك والنواب ونظيره المحرم المودع اذا دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يضمن لانه خان على ما التزمه من الحفظ بالتضييع لانه بالدلالة يصير مضيعا فصار ضامنا بالمباشرة لا بالدلالة تسبيبا فكانه حكم المحرم في الجناية على موجب العقد كحكم المودع فكان صيد الحرم مثل اموال الناس من قبل ان ضمان صيد الحرم انما وجب لصيانة الامن في الحرم والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد فانه وان كان لله لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب في اتلافه ما يجب في اتلاف الاموال فكذلك هذا واموال الناس لا يضمن بالدلالة الا بعقد يعقده فيلتزم بها الحفظ فيصير بالدلالة مفوتا لما التزم فيصير جانيا ومن دفع الى الصبي سكينا او سلاحا آخر ليمسكه للدافع فوجا الصبي به نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وهذا لان وجئه نفسه باختيار ودفع السلاح غير موضوع للتلف بل هو سبب له لانه لولا مناولته اياه لما اتلف نفسه واذا سقط من يد الصبي على رجله فجرحه كان ذلك على الدافع لان السقوط من يده مضاف الى الملقي وهو مناولته اياه ولم يوجد فعل اختيار يقطع النسبة فكان هذا سببا في معنى العلة فيضمن وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل اي لا ولاية له عليه بان غصب صبيا الى بعض المهالك كالحر والبرد او شاهق الجبل فعطب بذلك الوجه اي بواسطة الحر او البرد او افتراس السبع كان عاقلة الغاصب ضامنا من هنا فان السبب هنا في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه يقال لولا تقريبه اياه الى ذلك الموضع لما مات من ذلك الوجه ولم يعترض عليه علة تضاف الحكم اليها اذ تضمين الحر او البرد او الاسد غير ممكن ولو قتل الصبي في يد الآخذ رجلا وضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب لانه تخلل بين التسبيب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو مباشرة الصبي القتل وذلك غير مضاف الى التسبيب وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لان التسبيب ليس في معنى العلة لانه لا يقال لولا اخذه اياه من يد وليه لم يمت من مرضه ومن حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سببا للتلف لان حمله على الدابة سبب



للسقوط فيضاف اليه ما لزمه بسبب السقوط اذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة فان سقط منها ميتا وهي واقفة او صارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا يستمسك اي يقدر على الجلوس على الدابة من غير ان يمسكه احد او لا لما ذكرنا وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها اي يقدر على منع الدابة من السير انقطع التسبيب بهذه المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لنا كلا انت او لنا كل نحن ففعل فسقط فعطب لم يضمن لان كلامه تسبيب وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال لآكل انا ضمن عاقلته ديته لانه صار سببا في معنى العلة لما وقعت المباشرة له فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لنا كل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلل كسوق الدابة وقودها اعلم ان قود الدابة او سوقها سبب في معنى العلة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطئ الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف اليه يقال اتلفه بقود الدابة وسوقها وهذا لان سير الدابة مضاف الى سائقها وقائدها لهذا تمشي على طبع السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل بوطئ الدابة اليهما كذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن اختيار منه وكذلك استيفاء الولي ولهذا لا توجب الكفارة وحرمان الارث وكذا لا توجب عليهم القصاص لانها جزاء المباشرة ولم توجد وقد سلم الشافعي رحمه الله هذا الذي ذكرنا الا انه يقول هو تسبيب قوي من حيث انه قصد به شخصا بعينه فصلح ان يكون موجبا للقود عليه لان فيه معنى العلة من حيث ان قضاء القاضي موجبات الشهادة والقتل مضاف اليه بخلاف ما اذا وضع حجرا في الطريق فانه لا يجب القصاص هناك بالاجماع والفرق له ان الشهود عينوا المشهود عليه فجعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وثمة لم يتعين احد للقتل ليكون قصدا قتله تسبيبا والجواب ان شهادتهم ليست بمباشرة قتل بلا شك والقاضي انما يقضي عن اختيار منه وكذا الولي انما باشر قتل المشهود عليه باختيار منه فكانت شهادة الشهود تسبيبا في الحقيقة لكن القاضي لما قضى بشهادتهم والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم اضيف القتل الى شهادتهم فصارت سببا له حكم العلل فيصلح لضمان المال ولا يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة كالقود والحرمان والكفارة واليمين يسمى سببا مجازا لكن له شبهة الحقيقة حتى بطل التنجيز التعليق

بالله او بالطلاق او بالعتاق

فصار الارسال في التلف بمنزلة الالة ٥

لان ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا لان ذلك الشرط في حكم العلل فصار معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار او انت حر ان دخلت الدار يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه بالتعليق يمنع نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقيق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى المقصود واليمين مشروعة للبر وذلك ليس بطريق للجزاء واللكفارة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة من الحنث لانها موجبة لضده وهو البر لكنه لما كان بعرض ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سببا مجازا تسمية بما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم قبل ما تناله الايدي بالسيف وقوله اني اراني في المنام اعصر خمرا اي عنبا وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو سبب بمعنى العلة حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لا بد للعلة من المحل ولا محل قبل الملك وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق ولا سبب للطلاق فلا يشترط لصحته انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هذا تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من اهل اليمين وقد وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله ويظهر هذا في تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فانه مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة شبهة وجوب القيمة ولهذا لو كفل به انسان صح ولو ابراء الغاصب صح قبل هلاك المغصوب ولولا ذلك لما صح لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب فكذلك هنا ثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل وبتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطلت اليمين وزفر يقول ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وانما هو تصرف آخر وهو اليمين ومحله الذمة وانما شرط الملك في الحال

جواب سوال ٥

فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق

اى فى حال التعليق وان لم يكن تطليقا لا حقيقة ولا شبهة ليترجح جانب الوجود على جانب العدم اذ
الجزاء لابد ان يكون محققا وذلك بان يكون غالب الوجود عند وجود الشرط او متيقن الوجود
عند الشرط وذلك بان يكون فى الملك او مضافا الى الملك لان الظاهر فى كل ثابت بقاؤه فاذا
وجد الملك عند التعليق وصح التعليق صار زوال الحل فى المستقبل من حيث انه لا ينافى وجود الحل
عند وجود الشرط وزوال الملك سواء ثم زوال الملك لا يبطل التعليق فكذا زوال الحل ولهذا لو علق
الطلاق بالنكاح بعد التطليقات الثلاث صح مع ان صفة الحل معدومة والجواب عن هذا ان
النكاح علة لملك الطلاق اذ الطلاق انما يستفاد بالنكاح فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة
السابقة عليه اى صار كونه معلقا بما هو علة معنى معارضا للشبهة كونه تطليقا فى الحال وهذا
لان تعليق الحكم بما هو علة لا يصح كما لو قال ان عتقتك فانت حر فلم يبق هذا التعليق من حيث انه
تطليق لكونه تعليق الحكم بما هو علة معنى فلم يشترط قيام المحل لانه انما يشترط بشبهة التطليق و
هذه الشبهة قد بطلت فبقى يمينا مطلقة ومحلها ذمة الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبيان
المعارضة ان شبهة التطليق فى الحال تقتضى المحلية فى الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق
يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضى بطلانه فصارا معارضين وقوله لهذه الشبهة السابقة عليه
اى لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط وقول فخر الاسلام فى اصل تقديره فيصير قدر ما
ادعينا من الشبهة مستحقا به اى مدفوعا به يقال هذا الماء مستحق بالشرب والايجاب المضاف
سبب للحال وهو من اقسام العلل لما بينا فى تقسيم العلة ان كل ايجاب مضاف الى وقت فهو علة اسما
ومعنى لا حكما ولكنه يشبه الاسباب ولهذا قلنا اذا صام المتمتع الايام السبعة قبل الرجوع من منى
لم يجز لان الله تعالى قال وسبعة اذا رجعتم علق بشرط الرجوع فلم يجز التعليق التعجيل قبله لان المعلق
بالشرط عدم قبل وجود الشرط ولو عجل المسافر الصوم قبل الاقامة يجوز لان الله تعالى قال فعدة من
ايام اخر اضافه الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلا ينعدم السببية معنى قبل وجود الوقت كما عدمت
السببية معنى ثم بالتعليق بالشرط فلم يخرج الشهر من ان يعتبر سبب الوجوب كنصاب الزكوة قبل
الحول وسببه له شبهة العلل كما ذكرنا فى اليمين بالطلاق والعتاق فقد مر ان لهذا المجاز
شبهة العلل ومثله رجل له امراتان صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على
الزوج فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد
بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد وان لم تتعمد فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة

بالارضاع وذلك وجد من الصغيرة الا ان القام الثدى اياها سبب من الكبيرة وله شبهة العلة
من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية فى ذلك حين تعمدت الفساد فيلزمها
ضمان العدوان والثانى العلة وهى فى اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا
لان بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى العجز فكل وصف حل بمحل وتغير به حاله معا فهو علة وصار
المحل معلولا كالجرح مع المجروح ونحو ذلك وهو فى الشريعة ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء
وفيه احتراز عن علة العلة وعن الشرط وعن السبب والعلامة تعرف بان قال ان شاء الله وهو كالنكاح
فهو علة للحل شرعا والقتل العمد هو علة لوجوب القصاص شرعا والبيع فهو علة للملك شرعا لكن علل
الشرع غير موجبة بذواتها بل الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام فذواتها كانت موجودة قبل
ورود الشرع ولم تكن موجبة للاحكام بخلاف العلل العقلية فانها لا تنفك عن احكامها وانما
الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة
فى حقنا تيسيرا علينا بجعل الشرع اياها كذلك وهذا كاجزية الاعمال فالمعطى للجزاء هو الله تعالى
بفضله ثم جعل ذلك مضافا الى عمل العامل بقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المرضى من المذهب
لا كما ذهبت اليه الجبرية من الغاء العمل اصلا ولا كما ذهبت اليه القدرية من الاضافة الى العمل
حقيقة وجعل العمل موجبا بنفسه والدليل على المذهب المرضى ما روى عن النبى عليه السلام انه قال لن
يدخل احدكم الجنة الا بفضله قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدنى الله برحمته
وقول فخر الاسلام رحمه الله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه مشكل لان الحكمة تقتضى
تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكره الشيخ ابو منصور فى التاويلات و
الحاصل ان الجبرية يقولون لا فعل من العبد اصلا والكل من الله تعالى والقدرية يقولون العبد
خالق افعاله خيرها وشرها فيكون فعله موجبا بنفسه كما كان وجوده بنفسه فيضيفون الثواب
والعقاب الى فعلهم وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه كما لم يكن هو موجدا فكذا العلل لا تكون موجبة
بنفسها بل بجعل الله تعالى اياها كذلك واجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع لسببية
الايجاب حتى صار ضامنا كما لو شهدوا انه قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فيتحقق الشرط
وقضى بعتقه ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد لمولاه وهى سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة
فى الباب كالبيع المطلق للملك وهو علة اسما لانه موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب يضاف
اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب وحكما لانه يثبت به الحكم عند وجوده

ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال الرق وثبوت الحرية
وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم
لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته كما مر
فلم يكن علة معنى وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار لان الشرط دخل على الحكم دون السبب
وهو اصل البيع اذ القياس ان لا يجوز اشتراط الخيار في البيع للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث
مخالفا للقياس ولو ادخلنا الشرط على اصل السبب لدخل على الحكم ضرورة ولو ادخلناه على
الحكم لم يكن داخلا على اصل السبب فكان معنى الغرر والخطر فيما ذكرنا اولى فبقي السبب مطلقا
فكان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين
الايجاب حتى اذا سقط الخيار ثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده المتصلة
والمنفصلة ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب
والبيع الموقوف فهو علة للملك اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوعين لهذا الموجب ومعنى لانه
مؤثر في حق الايجاب الحكم في الجملة وهذا لانه منعقد شرعا بين المتعاقدين لافادة حكم والاضرار
فيه على الغير لما عرف في موضعه لا حكما لان حكمه وهو الملك الثابت تراخى للمانع وهو عدم رضا المالك
وفي ثبوت الملك في الحال اضرار بالمالك من حيث خروج المبيع عن ملكه بدون رضاه فاذا زال
المانع ووجدت الاجازة منه استند الحكم الى وقت العقد حتى يملك المشتري بزوائده فيظهر انه
كان علة لا سببا كما مر والايجاب المضاف الى وقت بان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم غدا
فانه علة اسما ومعنى حتى لو تصدق به اليوم جاز عن النذر ولا حكما لانه لم يثبت به الحكم في الحال لكنه
يشبه الاسباب من حيث انه لا يستند الحكم الى زمان الاضافة بل يكون مقتصرا ولهذا قال ابو
يوسف رحمه الله في النذر بالصلاة والصوم اذا اضافه الى وقت في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك
الوقت لوجود العلة اسما ومعنى وان تأخر حكم وجوب الاداء الى مجيء ذلك الوقت بمنزلة الصوم
في حق المسافر وقال محمد رحمه الله لا يجوز اعتبارا لما يوجبه العبد على نفسه في وقت بعينه بما
اوجب الله عليه في وقت بعينه ونصاب الزكوة في اول الحول فانه علة للوجوب اسما لانه وضع له
ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغناء يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول فلما
تراخى حكمه اشبه الاسباب وهذا لان ركن العلة قد وجد اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه
قبل وجود وصف النماء

وهو النماء لانه انما جعل علة بصفة النماء فيتراخى الحكم الى وجوده واقيم الحول مقامه لكونه
ممكنا من الاستنماء فشرط صفة البقاء حولا ليتحقق النمو وصار المال المعد بالنمو اصل العلة
والحول اصلا لها وحتى تم الحول صار ذلك النصاب من اول الحول متصفا بانه حولي فاذا استند
الوصف الى اول النصاب استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فلهذا صح اداء الحكم قبل
الوصف ولكن لا يكون المؤدى زكوة للحال لعدم وصف العلة فاذا تم الحول جاز المؤدى عن
الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان المؤدى سببا محضا لم يكن المؤدى
قبل وجود العلة محسوبا من الزكوة كالمؤدى قبل كمال النصاب ولما كان متراخيا الى ما
ليس بحادث به وهو الحول لانه لا يحدث بالمال وكذا النماء الذي اقيم الحول مقامه لا يحدث
بالنصاب بل بالتجارة لم يكن علة العلة ولما كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلة وهو
النماء لانه امر معنوي كالعلة كان للنصاب شبهة بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو
علة حقيقة كان الاول سببا حقيقة فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلة كان الاول شبيها بالا
سباب ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اذ النماء وصف المال
يقال مال نام اشبه العلة لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه
وشبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل
راجح على الوصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات وصف العلة بخلاف
البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف لان العلة موجودة ثم ولم يفت وصف منها فيثبت الحكم من زمان
العلة عند زوال المانع ولما اشبه النصاب العلة وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل
في التقدير ويظهر ان الاصل صار موصوفا به في الابتداء حتى صح التعجيل لكن لا يصير زكوة بعد الحول حتى
اذا لم يكن النصاب تاما عند الحول يكون المؤدى تطوعا وعقد الاجارة فهو علة لملك المنفعة
اسما لانه يضاف اليه ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة اسما ومعنى فلم يكن
متبرعا لا حكما لان المنفعة معدومة ولهذا لم يثبت الملك في الاجرة لعدم العلة حكما لكنه يشبه
الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لما عرف ان الاجارة عقد مضاف الى
وجود المنفعة وانما اقيم العين مقام المنفعة ليرتبط الايجاب بالقبول فيها وهو باق على
الاصل وهو انه ينعقد العقد عند حدوث المنفعة شيئا فشيئا وعلة في حيز الاسباب لها
شبه بالاسباب كشراء القريب فانه لما كان علة للملك في القريب علة العتق فكان الحكم

مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان سببا وكذا الرمي يوجب تحرك
السهم ومضيه في الهواء وذا علة الوصول الى المحل وذا علة نفوذه فيه وذا علة موته فكانت
هذه الواسطات من موجبات الرمي فكان الرمي علة القتل بهذه الواسطات حتى يجب القصاص
على الرامي ولما تراخى الحكم عنه اشبه الاسباب ومرض الموت فانه علة للحجر عن التبرعات فيما يوجب
الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال
بالموت لان العلة الحاجزة عن التبرع بما زاد على الثلث مرض مميت لا نفس المرض فاشبه الاسباب من
هذا الوجه وهذا اشبه بالعلل من النصاب لان الموت يحدث من المرض بترادف الالام وتوالي الضعف
اما الوصف في باب الزكوة فلا يحدث من النصاب ولانه معنوي بخلاف النصاب وكذا الجرح علة لوجوب
الكفارة اسما ومعنى الا ان حكمه تراخى الى وصف السراية فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب
حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم قبل الموت ولما كانت السراية صفة للجرح لانه عند السراية
يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا للوجوب ولكن لا يمنع التعجيل موقوفا على تمام العلة بوصفها
والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله فالتزكية عنده في معنى علة العلة اذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود
وعلة صيرورة الشهادة موجبة التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه فلهذا ضمن المزكون
اذا رجعوا عن التزكية وكذا كل ما هو علة العلة فانه علة يشبه الاسباب وذلك ان يكون العلة موجبة
للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم
بالعلة فكما ان الحكم ثم يكون مضافا الى العلة دون الوصف فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة
وقد مرت النظاير ووصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين
لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا يضاف الى السبب ولم يوجد هذا المعنى هنا لان الوجوب مضاف اليه ويعقل فيه معاني
العلل ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة لان العلة المجموع لا الوصف الاخير ولا علة لان المجموع لما كان علة لم
يكن احدهما علة ولكن له شبهة العلل لوجود ركن العلة ولهذا جعلنا الجنس والقدر محرما للنسيئة
لوجود شبهة الفضل بواسطة النقدية من حيث العرف فيثبت بشبهة العلة وهما احد الوصفين
المؤثرين لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة واما لا يحرم حقيقة الفضل به لان حرمة النساء ادون
ثبوتا من حرمة الفضل ولان ذا يثبت بحقيقة العلة لا بشبهة العلة اذا الحكم يثبت بقدر علته والاصل فيه

اي لانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة

نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة اعلم ان كل حكم
تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده فترجح الاخر
على الاول بوجود الحكم عنده وشاركه في الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم
يتم نصاب العلة باحدهما وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فهما وصفان مؤثران في العتق اما
الملك فلانه مؤثر في وجوب الصلة اذ الملك من الصلة به ولان العتق لا يكون بدونه بالحديث واما
القرابة فظاهر لان في ابقائه رقيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تاخر اضيف العتق اليه حتى يصير المشترك
معتقا ويصح نية التكفير عند الشراء واذا تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان
عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة لانه لو لم يضف اليها لما غرم
لعدم الصنع منه كالوورثا قريب احدهما بخلاف شهادة الشاهدين فان اخرهما شهادة لا يضاف
الحكم اليه وان كان استحقاق الحكم عنده لان الاستحقاق ثم لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء
يقع بالجملة وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة
والحدث اعلم ان السفر تعلق الرخصة في الشرع ويثبت الترخص بالفطر والقصر عند وجوده فكان
علة حكما واضيف الرخصة اليه فكان علة اسما ولهذا لو اصبح مقيما صائما ثم سافر لم يحل له الفطر
ومع هذا اذا افطر لم يلزمه الكفارة لوجود العلة اسما وان لم يوجد معنى لان المعنى المؤثر فيه هو الرخصة
المشقة التي تلحقه بالصوم حكما حيث لم يبح له الافطار في هذه الحالة اليوم فلو لم يكن علة اسما لوجبت
الكفارة لوجود الافطار بدون المرخص وكذلك المرض علة لثبوت الرخصة اسما وحكما لا معنى
لان المؤثر هي المشقة واقيم المرض بوصف مخصوص مقام المشقة كما اقيم السفر مقام المشقة وكذا النوم
في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر خروج نجس من البدن عندنا او من احد
السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او
متكئا لكونه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقام خروج شيء من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء
متعلق بشغل الرحم بماء الغير والمقصود صيانة ماءه عن الخلط بماء الغير بالحديث لكنه لما كان
باطنا اقيم السبب الدال عليه وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه تيسيرا بخلاف ملك
النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة فالاطلاق للثاني بنفس الملك
لا يؤدي الى الخلط وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم اي زمانا بل الواجب اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل فاذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين العلة

اي لان زوال ملك النكاح بعد وجود السبب الموجب لشغل الرحم يعقب عدة بها يحصل
المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة الى ايجاب الاستبراء عند حدوث ملك
اخر واما زوال ملك اليمين

العقلية والشرعية وقال من صفر العلة الحقيقية تقدمها على الحكم زمانا والحكم نعم يعقبها ولا بقاء لها
لان الحكم يثبت بها فلا بد من ان يكون موجودة قبله ليمكن اثبات الحكم بها بخلاف الاستطاعة مع
الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقاء لها فلا يتصور ان يكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء قلنا
بانها مقترنة به زمانا وان تقدمت رتبة فاما العلل الشرعية فلها بقاء وهي في حكم الاعيان فيتصور
ان يكون الحكم عقيبها بلا فصل ولهذا لو قال لا البيع بعد ايام صح ولو لم يكن البيع قائما حكما لما صحت
الا انا نقول ان علل الشرع امارات لا موجبات في الحقيقة فجاز ان يكون مقترنة بالاحكام وقد يقام
السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام المشقة
وكذا اقيم النوم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطي في حق حرمة المصاهرة واما
الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر
الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام الشغل في وجوب الاستبراء
وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم السبب
الظاهر مقامه تيسيرا وغيره كما في اقامة النكاح مقام الماء في اثبات النسب فالمعنى المؤثر
في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه لما كان باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا
وكما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة والبغض
فاقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيرا او للاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات فانها موجب حرمة
الوطي ويحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة ايضا كيلا يقع فيه وكذا في الاحرام والاعتكاف يحرم الدواعي
للاحتياط والعبادات كالسعي الى الجمعة الحق بها في حق نقض الطهر للاحتياط او لدفع الحرج كما في
السفر والطهر والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال والمباشرة الفاحشة في كونها حدثا
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذا اذا انتشرت الته وليس بينهما ثوب لانه اذا كانت
بهذه الصفة يخرج منه شيئا ظاهرا فاعتبر خارجا وهذه وجوه متفاوتة اي اقامة الشيء مقام شيء
آخر لدفع الضرورة او للاحتياط او لدفع الحرج متفاوتة ففي ضبطها يتم فقه الرجل فلا يسلكها احد
بكسل ولا يقف على طلبه بفشل والثالث الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط
الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة
جمع شرط بالتحريك وهو العلامة كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط فشروط قلت
الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى ومنه الشروط للصكوك لانها تكون علامة لازمة

للحقوق ومنه الشرطي لانه خص نفسه بزي يسبه جعلها علما على نفسه لا يفارقه عنه في اغلب احواله
فكانه لازم له ومنه شرط الحجام لانه اذا بزغ يحصل علامة لازمة في موضع الحجامة وهو في
الشرع ما يتعلق به الوجود دون الوجوب فمن حيث انه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث
ان الوجود يتعلق به يشبه العلل فيسمى شرطا وقد يقام مقام العلل في حكم الضمان كما في حافر
وهو خمسة اقسام شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق به اعلم ان الشرط المحض ما يتوقف
وجود العلة على وجوده ففي قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق حكما بالتعليق حتى يوجد
الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد التطليق ويثبت به حكمه وهو الطلاق وعلى هذا حكم
العبادات والمعاملات فان العبادات تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب ثم يتوقف
ذلك على شرط العلم او ما يقوم مقام العلم حتى ان النص النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كانه
غير نازل فان من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك
فانه لا يلزمه القضاء لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام اقيم مقام
العلم به وكذا كاركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود لا يعتبر الا بعد وجود
الشرط وهو النية والطهارة وكذا ركن النكاح والايجاب والقبول لا يعتبر الا عند وجود الشرط
وهو الاشهاد عليه وقد مر قبل هذا ان اثر الشرط في اعدام العلة عندنا وعند الشافعي رحمه الله
في تاخير الحكم وشرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البير اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة
صلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يكون علة وهذا لان الشرط
لما تعلق به الوجود دون الوجوب اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا لكنها لم تكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة صح ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها
علل بذواتها فلم يصح ان يخلفها الشروط وهذا اصل كبير لاصحابنا فقد قالوا في شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة لانهم نقلوا
قول المولى انت حر وهو علة تامة صالحة لاضافة الحكم وهو العتق اليه فلم يخلفها الشرط فلم يضمن
شهود الشرط شيئا وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا يسقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار
اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق بان شهد اثنان انه قال لامرأته انت طالق ان شئت او قال
لامته انت حرة ان شئت وشهد آخران انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على
شهود الاختيار لانه هو العلة اذ العتق والطلاق انما يحصل بالاختيار لا بالتخيير فانه سبب

لانه طريق اليه فشهود الاختيار اذا اثبتوا العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود
السبب شيئا فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح ان يكون علة لما بينا وذلك فيمن قيد عبده وقال ان
كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد اثنان ان القيد عشرة
ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ضمن الشاهدان قيمة العبد عند
ابي حنيفة لان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فكان العتق ثابتا بالقضاء
بشهادتهما قبل ان يحل القيد وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق زورا وهو ان القيد عشرة ارطال
لا علة العتق ومع ذلك ضمنا لان علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهو يمين المولى لانه بيمينه تصرف في ملكه
فكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان فجعل الشرط بمنزلة العلة بخلاف ما اذا رجع شهود
الشرط واليمين فان ايجاب كلمة العتق وهو قول المولى هو حر ان كان كذا يصلح لضمان العدوان لانها
ثبتت بطريق التعدي لانهما اثبتا هذه الكلمة زورا فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة واما عندهما
فالعتق حصل بحل القيد لا بالقضاء بشهادتهما فلم يضمنا شيئا لان القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما
ولو رجع شهود الشرط وحدهم يعني اذا شهد شهود العلة وشهود الشرط وقضى القاضي فرجع شهود
الشرط وحدهم يضمنون عند البعض لسلامة الشرط عن معارضة العلة لانه لم يرجعوا عما شهدوا
واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلم يضمنوا بحال لان الاحصان ليس بشرط فلم يتعلق به وجوب
ولا وجود فلم يشبه العلل وعلى هذا الاصل قلنا اذا شق الزق حتى زال ما فيه من الدهن يضمن الشاق
لان علة الهلاك السيلان وشق الزق وان كان شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا عنه فالحكم يضاف
اليه لان اضافة الوجوب الى السيلان لا يمكن وكذا حفر البئر شرط في الحقيقة والثقل علة للسقوط والمشي
سبب محض الا ان الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فكان حفر البئر ازالة للمانع وكذلك قطع حبل
القنديل ازالة للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه فاذا قطع الحبل فقد زال المانع
فعمل الثقل عمله لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل طبعي لا تعدي فيه ولا اختيار في ذلك فلا
يمكن اضافة الحكم اليه لكونه مخلوقا كذلك والمشي وان كان سببا للوقوع لكنه مباح وهذا ضمان
العدوان فلا يجب بدونه فلم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما مر فاقيم مقام العلة
في ضمان النفس والمال جميعا ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث لانها جزاء المباشر
ولم يوجد منه المباشرة فلا يلزم جزاؤها واما وضع الحجر واشراع الجناح او ميلان الحائط
بعد الاشهاد فهو سبب في معنى العلة كقود الدابة وسوقها وعلى هذا الاصل وهو اقامة الشرط

وان كانت مثل الحفر في الحكم حتى وجب بها ضمان
النفس والمال ولا يجب بها الكفارة ولا الحرم
عن الميراث ٥

مقام العلة عدم امكان الاضافة الى العلة قلنا اذا بذر الغاصب حنطة غيره في ارض غيره ان
الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والهواء والماء والالقاء شرط ولكن العلة لما كان
معنى مسخرا بتقدير الله تعالى ولا اختيار له لم يصلح لاضافة الحكم اليه فجعل للالقاء الذي هو شرط خلف
عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع كسبا للغاصب مضافا الى عمله فيكون مملوكا له وشرط له حكم
الاسباب وذلك بان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط لئلا يكون في معنى العلة
وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد حتى
ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع
من الاباق فكان شرطا الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فسبب
الشيء يتقدمه والشرط يتاخر عن صورة العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة الحكم اليه لانه اعترض عليه
ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختياره بقوة نفسه لم يحدث بالحل فصار
سببا محضا للهلاك فلا يضمن فكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن
الطريق ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض لا تعدي فيه وقد اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب الى الارسال حيث لم يذهب على سنن ارساله حتى يكون سائقا لها بذلك الارسال
وفي حل القيد وان كان متعديا لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف
ما اذا لم يكن اختيارية كالسيلان مثلا والفرق بين الارسال والحل ان المرسل صاحب سبب في الاصل
وهذا صاحب شرط جعل مسببا وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف
شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد لئلا يابق وعلى هذا قلنا
في الدابة المنفلتة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم يضمن صاحبها شيئا لان صاحب الدابة
ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة فلم يكن الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف
رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فور ذلك انه
لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب
اليه فلم يصل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اوقع نفسه
في البئر لم يضمن الحافر شيئا لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار ولهذا لو مشى
على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا وكذا اذا مشى
في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلق رجله هدر دمه الا ان محمدا رحمه الله يقول

اي بالرش ٥

طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل دابة هدر شرعا فجعل كان خارج بلا اختيار فصار كسيلان
ما في الزق فاذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف اباق العبد فان فعله صالح شرعا
لاضافة الحكم اليه والجواب اما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب محل الذمة ولا ذمة
لها ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل العبد الا ترى انه اذا ارسل كلبه على صيد فتغير عن سننه ثم اتبعه
فاخذه وقتله فانه لا يحل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة او يسرة
فان فعلها يعتبر في قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك
الحالة ولهذا قلنا اذا اختلف حافر البير مع ولي الواقع فيها فقال الحافر اوقع فيها نفسه وقال
الولي بل وقع فيها فان القول قول الحافر استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة
الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وانكر خلافة الشرط
عنها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا وهو اضافة الحكم الى الشرط فكان القول قوله
بخلاف الجارح اذا ادعى ان المجروح مات بسبب آخر وقال الولي مات بتلك الجراحة فان
القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لا صاحب شرط فكان الولي متمسكا بالاصل هنا وعلى هذا
قلنا لو اشلى كلبا على صيد مملوك لانسان فقتله الكلب او على نفس فقتلها او على ثوب انسان
فخرقه لم يضمن شيئا لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى ذلك السبب
لان الكلب يعمل بطبعه وبمجرد الاشلاء لا يكون سائقا له ليكون فعله مضافا اليه لانه غير محمول على
ذلك بخلاف سوق الدابة لانه محمول على ذلك بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله فان صاحبه جعل
كانه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب فبني على نفي الحرج وقدر الامكان في باب
المكاسب فاما ضمان العدوان فمبني على محض القياس وقد وقع الشك في السبب الموجب للضمان
فلا يجب الضمان بالشك وعلى هذا قلنا اذا القى نارا في ملكه او في الطريق فهبت بها الريح الى ارض
جاره حتى احرق كدسه لم يضمن وكذا اذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت من
مكانها الى مكان آخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده
غير مضاف اليه لان هبوب الريح بعد ما القى غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية بعدما تحركت بخلاف
ما اذا احرقت قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسبيبا فيضمن و
شرطا اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق وهذا لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود دون الوجوب فالى آخرهما فلم يكن الاول

شرطا الا بهما من حيث انه يفتقر الحكم اليه حتى لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت
الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط لنزول الجزاء او لصحة الايجاب وعند
وجود الشرط الاول لم يوجد احدهما فلا يشترط الملك وهذا لان الملك لم يشترط لعين الشرط
بل لما ذكرنا لان عينه لا يفتقر الى الملك فانه لو دخلت الدارين بعد زوال الملك تنحل اليمين لا الى
جزاء وحال وجود الشرط الاول حال بقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول
فانه لو ابانها وانقضت عدتها تبقى اليمين لان محل اليمين الذمة فكانت باقية ببقاء محلها والطهارة
في باب الصلاة شرط اسما لا حكما لان الصلاة متعلقة بشروط منها النية والطهارة واستقبال
القبلة وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا فانه علامة يعرف بظهوره ان الزنا
موجب للرجم وليس بشرط لان الشرط ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى ان يوجد
الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يوجد في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه
ولا يتوقف انعقاده موجبا للرجم على وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم احصن بعد ذلك لا
يجب عليه الرجم فثبت ان الاحصان مظهر ومعرف لحكم الزنا انه حين وجد كان موجبا للرجم
فكان علامة لا شرطا ولا يضاف اليه الوجوب ولا الوجود ولذا لم يجعل له حكم العلل بحال ولهذا
لا يوجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا يثبت الاحصان بشهادة
رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر رحمه الله لانه لما كان معرفا ولم يضف الرجم اليه وجوبا ولا
وجودا صار كغيره من العقوبات من الاحكام فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير
هذه الحالة فكذا في هذه الحالة فان قال انا اثبت النكاح بهذه الشهادة لكن لا يثبت التمكن
للامام من اقامة الرجم لانه لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن
في اثبات التمكن من اقامة الرجم ولهذا اذا كان الزاني عبدا مسلما لنصراني فشهد عليه نصرانيان
ان مولاه كان اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة
الرجم عليه لانه لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن
من اقامة الرجم على المسلم قلنا العتق ثم يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه
ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة الكفار ولانه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ
العقوبة عليه ولا يجوز ان يتضرر المسلم بشهادة الكفار فاما هنا فحاصل ان لشهادة النساء مع
الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه اي لانها لا تصلح لايجاب عقوبة لكنها تقبل

على الكافر والمسلم والمشهود به لا يمس الرجم اصلا ولشهادة الكفار خصوصا في المشهود عليه
دون المشهود به فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم وقد تضمنت
الشهادة في الموضعين تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على الحرية في احد الموضعين وعلى نعمة
اصابة الحلال في الموضع الآخر اذ الجناية تعظم بكثرة النعم وتقل بقلتها واجزاء تختلف باختلافها
وبتكثير محل الجناية ينتضرر الجاني لا محالة والجاني مسلم وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم
ليست بحجة اصلا فاما شهادة النساء فيما يتفرد به الرجال فهي حجة وانما لم يكن حجة فيما يضاف
اليه العقوبة وجوبا به او وجودا عنده وذا لا يوجد في هذه الشهادة اصلا وعلى هذا قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما اذا ولدت المعتدة وانكر الزوج الولادة وشهدت القابلة ان
النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من الزوج بالحبل
لان النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق والولادة شرط ظهور الولد في حق النسب علم
محض ظهور لنسب قد كان حيث لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها و
شهادة القابلة حجة في تعيين الولد اتفاقا فانها اذا شهدت حال قيام النكاح بان هذا الولد ولدته
هذه المرأة تقبل شهادتها بالاجماع فكذا هنا لانه لم يوجد هنا الا التعيين لان النسب يثبت
بالفراش الثابت عند العلوق وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا لم يكن الفراش قائما ولا الحبل ظاهرا
ولا اقرار الزوج بالحبل فالنسب انما يثبت بالولادة في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف
الباطن اذ علم الباطن مفوض الى علام الغيوب فشرط لاثباتها كمال الحجة ولا يثبت بشهادة القابلة
لانها ليست بحجة على النسب بخلاف ما اذا كان الفراش قائما لان الفراش مثبت للنسب ثم قبل
الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل فقد
وجد دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد اذا علق
طلاقا او عتاقا بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش
وانكر الزوج الولادة وقع ما علق بها لان الولادة تثبت بشهادتها لكونها علامة محضة فيثبت
ما كان تبعا لها وهو الجزاء المعلق بالولادة وكذلك قالا في استهلال الصبي انه يثبت بشهادة
القابلة حتى يصلى عليه فكذا في حق الارث وقال ابو حنيفة الولادة شرط والحكم يضاف الى الشرط
وجودا فلا يثبت بشرط الحكم الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا بل ثبتت ضرورة
عدم اطلاع الرجال اليها وما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى الى الغير كالبيع الخ.

في ضمن الامر بالاعتاق لا يطلعون على خيار العيب وغير ذلك وقال ايضا في استهلال المولود
في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله
فتصير مضافا اليه في حقنا والارث ينبني عليه فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالعيب
بشهادة المرأة انها ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر بل يستحلف البائع وان كان قبل القبض مع
ان الرد فيه يشبه الامتناع عن القبول لان القبض يشبه العقد على ما عرف اما بعد القبض فقد تم البيع
فيكون نقضا لا امتناعا وانما يعرف الشرط بصيغة حروف الشرط ولا ينفك كلمة الشرط عن معنى الشرط
واما الذي قاله بعض مشايخنا في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب او امانة انه
مذكور على وفاق العادة اي العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا وليس
لهذا الشرط حكم وكان ذكره والسكوت عنه بمنزلة فليس كذلك لانه يؤدي الى انه لا فائدة في ذكر هذا
الشرط وكلام الباري منزه عن مثل ذلك ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به
هنا بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب وعقد
الكتابة مباح قبل ان يعلم فيه خيرا وانما يصير مندوبا اليه اذا علم فيه خيرا والندبية متعلقة
بهذا الشرط لا توجد الا عنده ويتوقف عليه وكذا قوله تعالى واذا ضربتم في الارض اي سافرتم
فيها فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان
خشيتم ان يقصدكم الكفار بقتل او جرح واخذ انه ليس بشرط ذكر على وفق العادة بل اراد به
حقيقة الشرط والمراد بالآية قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف او يخفف القراءة
والركوع والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم
فرجالا اي فان كان بكم خوف من عدو فرجالا فصلوا راجلين وهو جمع راجل كالقائم وقيام او
ركبانا وحدانا بايماء فاذا امنتم فاذا زال خوفكم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون
فصلوا صلاة الامن كما علمكم كيف تصلون في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة
اي اذا سكنت قلوبكم من الخوف فاتموها بركوعها وسجودها وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف
عيانا لا بنفس السفر اما قصر الاعداد فيتعلق بنفس السفر واما قوله وربائبكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم تذكر الحجور بصيغة الشرط وانما الشرط قوله فان لم
تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما حتى ان الجواز لا يثبت الا عند وجود
هذا الشرط او دلالته كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع

الوصف في النكرة حتى لو تزوج امراة يطلق ثلاثا ولو وقع في العين لما صلح دلالة وذلك بان
يقول هذه المراة التي اتزوج طالق ثلاثا لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط فبقي ايقاعا في
الحال فيلغو لانه صادف لا ايقاع المراة الاجنبية والاصل في هذا ان الجزاء اذا اضيف الى مسمى
موصوف بصفة ان كان المسمى معرفا بالاشارة لا يتعلق بتلك الصفة بل يلغو ذكر الصفة لان الصفة
انما تذكر للتعريف والمسمى معرف بالاشارة وهي ابلغ اسباب التعريف فلا يحتاج الى التعريف
اذ المعرف لا يعرف وان لم يكن المسمى معرفا بالاشارة تعلق بتلك الصفة لانه يحتاج هنا الى التعريف
فيعتبر وهذا معنى قولهم ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر واذا لغا ذكر الصفة في المشار
صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة ولو عدم ذكر الصفة ايقاعا في الحال ويكون لغوا فكذا اذا
صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة فاعتبر ذكر الصفة في غير المشار صارت الصفة بمعنى الشرط
لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء على وجوده وقد وجد هذا
فيما نحن فيه الا انه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط صيغة
لعدم حرف الشرط بل هي شرط معنى لما ذكرنا فمن حيث انها شرط معنى استقام ذكر الجزاء
بحرف الفاء ومن حيث انها ليست بشرط صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملا بالشبهين
ونص الشرط يجمع الوجهين اي اذا اتي بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في
المعينة وغير المعينة بان قال ان تزوجت امراة وقال ان تزوجت هذه المراة والرابع العلامة
وهو ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل فانه علامة الطريق اي
معرف له وكذا المنار علامة اي معرفة وذلك كالاحصان حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال
قالوا العلامة انواع علامة محضة وهي التي تكون دلالة على وجود فيما كان موجودا قبله وعلامة
هو شرط للوجود وعلامة هي علة لما مر ان العلل الشرعية علامات الاحكام غير موجبات بذواتها
وعلامة تسمية مجازا كالعلة الحقيقية وقد جعل الشافعي رحمه الله عجز القاذف عن اقامة اربعة
من الشهداء على زنا المقذوف علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى ابطل شهادة
بنفس القذف قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود لان سقوط الشهادة امر حكمي فجاز ان يظهر
عند العجز انه كان ثابتا قبله بخلاف الجلد لانه فعل حسي فلا يجوز ان يظهر انه كان ثابتا قبل
العجز فكان العجز فيه شرطا فثبت بعد العجز لا محالة ولما كان العجز معرفا لسقوط الشهادة
لانه امر حكمي ثبت بنفس القذف لانه كبيرة وهتك لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا

اشارة الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط

مثل الاحصان يكون الرجم كما بينا

لان اقامة الحد يصير مضافا اليه وجودا عنده

انه تورعنك قوله احسوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا بمن له هذا الخطاب فقيل له هذا في اهل
النار فقال ابليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى من قال لا اله الا الله قال حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحمل
الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه الا ان يختار المولى ان يفديه وانما
يباع رقبته في دين الاستهلاك ودين التجارة اذا كان ماذونا لان الاذن انما يحتاج اليه ليظهر
في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه وهو الرقبة اذ الاصل استيفاء الحق من محل الثابت فيه
الا اذا تعذر كالحجر واذا لم يثبت في حق المولى يطالب به بعد العتق ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين
ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان النكاح الفاسد له
شبهة العقد الصحيح والمولى ما رضي بتعلق الدين برقبته لانه لم ياذن له وانما وجب باعتبار ان
الوطي في المحل المعصوم سبب للضمان ايجابا والحد الزاجر وتعذر ايجاب الحد للشبهة فتعين الضمان
والحل اي حل النساء فهو من كرامات البشر ولهذا حل لنبينا عليه السلام التسع او الى ما لا يتناهى لفضله على
غيره فيتسع بالحرية وينتقص بالرق الى النصف لان الحرية سبب لاستجلاب الكرامات فلا ينكح العبد
الا امراتين وكذا حل النساء يقصر بالرق الى النصف حتى لا يصح نكاح الامة حالة الانضمام الى الحرة
ويصح عند عدم الانضمام اليها والعدة تتنصف اما اذا كانت بالاشهر فظاهر وكذا اذا كانت
بالحيض لان الحيضة لا تتجزى فتتكامل احتياطا وكذا الطلاق يتنصف لكن الطلقة الواحدة لا تقبل
التنصيف فتتكامل ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن
اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيتعرف مقداره من محله و
يزداد المحلية بالحرية وينتقص بالرقية وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا يرى ان من ملك عبدا
يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع
المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم وتنصيف الحدود والقسم
بالرق لانه يؤيده قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وانتقص بدل دمه عن الدية
اذا قتل خطاء لانتقاص مالكيته كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية
بالعدم فوجب التنصيف ولهذا انتقصان في احدهما لا بالعدم فوجب التنقيص بانه ان بدل الشيء يتقدر
بقدره ولما كان الحر اقوى في المالكية لكونه مالكا للمال وللنكاح ايضا وجبت ديته على الكمال لانه
اتلاف من هو مالك للنوعين ولما كانت الحرة غير مالكة لاحد النوعين اعني النكاح والطلاق وتملك
النوع الاخر وهو المال على الكمال وجب نصف دية الرجل على قاتلها ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين

اعني ما ليس بمال على الكمال وملك النوع الآخر ناقصا لانه يملك المال تصرفا ويدا بدليل انه ليس للمولى
ان يسترد ما اودعه العبد من يد المودع لا رقبة ووجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في
الشريعة وهو العشرة لانه يملك بها البضع المحترم ويقطع بها اليد المحترمة اعتبارا لنقصان
حاله وهذا بناء على ان الاذن اسقاط الحق وفك الحجر والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته
لانه بقي بعد الرق اهلا للتصرفات بلسانه الناطق وعقله المميز وانما منع عن التصرفات لحق
المولى وبعد الاذن سقط مالكية العبد ويلحق بالاحرار تصرفا ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة
على المولى ولو كان الاذن انابة وتوكيلا كما قال الشافعي لرجع كالوكيل ولا يقبل التوقيت حتى
لو اذن لعبده يوما كان ماذونا ابدا لان الاسقاطات لا تتوقت ولو اذن له في نوع ونهاه عن
التصرف في نوع آخر كان ماذونا في جميعها الا انه يثبت له بالاذن يد غير لازمة حتى يملك حجره
بدون الاصطلاح رايه لانه بلا عوض ويثبت بالكتابة يد لازمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه لانه بعوض
فصار كالاجارة والاعارة وقال الشافعي لما استفاد الولاية من جهة المولى والتصرف لا يراد
لنفسه ولا يراد لحكمه والحكم وهو الملك ثابت للمولى دون العبد لم يكن هو اهلا للتصرف اصالة بل نيابة
ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان ذا انما يكون بالملك وهو معدوم وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة
اجماعا لان ذا بكونه آدميا وهو مكرم بالبيان والعبد فيه مثل الحر ولهذا قبلنا روايته في
الاخبار واخباره بهلال رمضان وبالهدايا وغير ذلك وكذا الذمة مملوكة للعبد قابلة
للدين حتى يصح اقرار المحجور بالدين وانما يطالب بالدين بعد العتق لعسرته في الحال ولهذا
لو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان يجب الثمن على العبد لا يصح كما لو شرطه
على اجنبي ولو كانت مملوكة للمولى لملكه كما اذا شرط على نفسه واذا ثبت انه مالك للذمة واثره
ان يتصرف فيها اهلا لشغل ذمته بالدين اذ لا يتهيأ له التصرف الا بثبوت الدين في ذمته
واذا صار اهلا لهذه الحاجة كان اهلا لقضاء الدين تفريغا لذمته عن الدين وادنى طرق
القضاء اليد وانما جعل اليد ادنى طرق القضاء لان اعلى الطرق ملك اليد وملك الرقبة وملك
اليد حكم اصلي لان المقاصد انما تحصل به لا بملك الرقبة وانما شرع للضرورة لينقطع طمع الاغيار
عنه ويكون الفائدة بالسبب فاثبتنا الحكم دفعا للتفاخر والتفاني ولا يقال بان العبد لما كان
مملوكا مالا لا يتصور ان يكون مالكا للمال يدا لان ملك اليد بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان
ثبت دينا في الذمة في الكتابة والحاصل للمكاتب بعد الكتابة ملك اليد ولو كان ملك اليد مالا لكان

الحيوان ثابتا في الذمة مقابلا بالمال ولا يجوز ان يثبت الحيوان دينا في الذمة بدلا عما هو مال
كما في البيع ونحوه لجهالته ومبناه على المضايقة وانما يثبت دينا في الذمة بدلا عما ليس بمال كما في
الطلاق والخلع لجريان المساهلة في ذلك ولا يقال الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح والبضع
عند الدخول مال لان البضع ليس بمال حقيقة واذا ثبت ان للعبد ذمة وله ولاية التصرف كان
العبد اصلا فيما هو حكم للعقد اصلا وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة
حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه ولما ثبت ان العبد
اصل في التصرف والمولى يخلفه في الملك جعل العبد في حكم الملك كالوكيل اي يثبت الملك للمولى خلافة
عنه كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل فان العبد اذا اتهب او اصطاد يخلفه المولى
عنه في حق الملك وكذا في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى حتى اذا اذن وهو صحيح ثم
مرض المولى يبقى ماذونا ويملك المولى حجره كالموكل يملك عزل الوكيل ويخلفه المولى في الملك وان تعلق به
وبما في يده حق الورثة والغرماء فلو كان ثبوت الاذن ضرورة والحجر فيه اصلا لصار محجورا
وكذا يصح منه التصرف بما يتغابن وبما لا يتغابن ويعتبر من الثلث وعامة مسائل الماذون حتى
اذا اذن العبد الماذون لعبده باذن المولى ثم حجر الماذون الاول او مات لا ينحجر الثاني
كالوكيل اذا وكل غيره باذن الموكل ثم مات او عزل لا ينعزل الثاني وانه لا يؤثر في عصمة الدم
اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصا واعداما لان العصمة المؤثمة بالايمان والمقومة بدار
والعبد فيه كالحر اي العصمة على نوعين مؤثمة وهي تثبت بالايمان ومقومة وهي بدار الاسلام
حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب يثبت له العصمة الاولى حتى لو قتله قاتل يأثم وان لم يجب عليه دية
او قصاص والعبد معصوم كالحر وانما يؤثر في قيمته حتى اذا قتل العبد خطأ وقيمته مثل الدية
او اكثر ينقص عن قيمته عشرة ولهذا يقتل الحر بالعبد قصاصا لاستوائهما عصمة والقصاص
يعتمد المساواة في العصمة لسقوط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف والجمال وغير ذلك وصح
امان الماذون بالقتال لا لان له ولاية على الغير لان الولايات المتعدية انقطعت بالرق لوجود
ما ينافيها وهو الرق على الكمال لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية لانه يصير شريكا
في الغنيمة بالاذن وبالامان يسقط حقه في الغنيمة فيلزمه حكم الامان اولا ثم يتعدى الى غيره من
الغانمين لانه لا يتجزى فلم يكن من باب الولاية كشهادة العبد بهلال رمضان فانها تقبل لان
الصوم يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره من المسلمين وكذا الحكم في رواية الاخبار وكذا بطل امان العبد المحجور

عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه ينصرف على ان يتصرف ابتداء بالامتناع من الاسترقاق والاغتنام
والقتل اذ لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه قصدا ثم يتعدى الى الغير ضمنا كما في المأذون
وهذا مقتضى الولاية فهي نفاذ قول الانسان على الغير شاء او ابى كالشهادة فان قول الشاهد
ينفذ على الخصم بدون ان يتعدى اليه ولانه غير مالك للجهاد لان استطاعته للحج والجهاد غير مستثناة
على ملك المولى فلا يصح امانه لان الامان من الجهاد معنى لانه شرع لما شرع له القتال وهو دفع
الشر فاذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه ولهذا اذا قاتل يرضخ له ولا يستوجب السهم
الكامل لان الرق اوجب نقصانا في الجهاد حتى لا يملكه بدون اذن المولى فلا يستوجب السهم الكامل
واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقراره بالحدود والقصاص لما مر ان الرق ينافي مالكية غير
المال وهو النكاح والدم والحيوة نعم حق المولى يبطل به لكنه بطريق الضمن والسرقة المستهلكة و
القائمة في المحجور اختلاف اعلم انه اذا اقر عبد بسرقة عشرة دراهم فان كان مأذونا صح اقراره
في حق القطع والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه ان كان قائما وان كان هالكا فلا ضمان
عليه صدقه مولاه او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان وان كان محجورا والمال هالك يقطع ولم يضمن
كذبه مولاه او صدقه وان كان قائما وصدقه مولاه يقطع عندهم ويرد المال على المسروق منه لعدم
المانع وان كذبه وقال المال مالي فقال ابو حنيفة يقطع يده والمال للمسروق منه لان اقراره بالقطع
صح لانه مبقى على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا لاستحالة ان تقطع يده في مال مملوك لمولاه وقال
ابو يوسف تقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو
على سيده فلا يصح وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وقال محمد لا يقطع والمال
للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في يده ملك مولاه ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا
بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي على ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكم به لسيده لان كون
المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط
وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطاء ان رقبته تصير جزاء حتى لو مات العبد لا يجب شيء على المولى
لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية هنا لان العبد ليس من اهلها لكونها
صلة والعبد ليس باهل للصلات فانه لا يملك ان يهب شيئا ولا يستحق عليه نفقة الاقارب وانما
قلنا ان الدية صلة لانها لا تملك الا بالقبض ولا يجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة
بها كانها لم تجب بعد بخلاف بدل المال المتلف فان الملك فيه ثابت والزكوة فيه واجبة قبل القبض

والكفالة به صحيحة ولا يقال انها تختلف باختلاف الحال فكان دليلا على انها عوض لانا نقول
هي عوض في حق المجني عليه وان كان صلة في حق الجاني كانه يهب شيئا ابتداء لان المتلف غير مال
الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس
لان الاصل في الجنايات خطاء وانما صرنا الى الرقبة للضرورة فاذا اختار المولى الفداء ارتفعت
الضرورة ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما يصير بمعنى الحوالة كان
العبد احال الارش على المولى فاذا بوى ما عليه بالافلاس يعود الى الرقبة والمرض وانه لا
ينافي اهلية الحكم والعبادة لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولكنه لما كان سبب الموت وانه
عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي المريض قاعدا
ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض
من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة
الحق اما في حق الغرماء في الكل واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى
اوله اي انما يثبت به الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض حتى لا يؤثر المرض فيما
لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
فيما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف من اهله مضافا الى محله فينفذ فيصح في
الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل النقض جعل
كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث وكان القياس ان لا يملك المريض
الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوزه بقدر الثلث نظرا له وهذا لان
من نور الله بصيرته حتى نظر الى الدنيا بعين الفناء والى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف
ماله في صحته الى وجوه الخيرات طلبا للزلفى والدرجات ومن جبل على الشح وامتنع عن الانفاق
خشية املاق لا يفارق ماله عن نفسه وان تواري في رمسه ومن توفي عن حضيض الاخريف
ولم ينزل بشاهق الاولين نويد ان ينتفع بماله مدة حياته ثم يصرفه الى المبرات بعد مماته
فيحتاج الى تصرف يحوي هذا الغرض فلذا شرعت الوصية في المرض والتجويز في القليل
مشعر بان الحجر فيه اصل وهذا لان سبب الحجر وهو ما بينا موجود وانما رخص الشرع
في القليل استخلاصا لنفسه على الورثة ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه
لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة بيانه ان الوصية للاقارب كانت مفوضة الى المورث

فی ابتداء الاسلام کما قال الله تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرًا الوصیة للوالدین
والاقربین ثم تولی بیان ذلک بنفسه وقصره علی حدود معلومة لازمة فتحول من جهة الایصاء
الی المیراث والیه اشار بقوله یوصیکم الله فی اولادکم ای الذی فوض الیکم تولی بنفسه حیث عجزتم
عن مقادیره الاتری الی قوله لا تدرون ایهم اقرب لکم نفعا وقال علیه السلام ان الله تعالی اعطی کل ذی
حق حقه فلا وصیة لوارث ای بالارث نسخت الوصیة للوارث ولما بطلت الوصیة للوارث بطلت
صورة بان یبیع عینا من اعیان ماله من بعض الورثة لانه صورة الوصیة بسبب الایثار بالعین
ومعنی بان یقر لاحد الورثة بمال معین لانه وصیة معنی من حیث انه یسلم المقر به للمقر له
بلا عوض وشبهة الحرام حرام لما عرف وحقیقة بان یوصی لاحدی الورثة بعین من اعیان
ماله وشبهة بان یبیع الجید بالردی من وارث لان الجودة متقومة فی حقهم لتهمة الوصیة حیث
عدل عن خلاف الجنس الی الجنس محتجا بقوله علیه السلام جیدها وردیها سواء لیحصل للوارث نوع
منفعة کما تقومت فی حق الصغار بان باع الولی من نفسه مال الصبی فان الجودة متقومة ثم ولهذا
لم یصح اقرار المریض باستیفاء دینه من الوارث وان لزمه فی صحته واذا لم یصح اقراره مع ان ثبوته
فی حال عدم التهمة فلان لا یصح اذا ثبت فی حال المرض وهو حال التهمة اولی وحجر المریض عن
الصلات المالیة الا بقدر الثلث لما بینا حتی اذا ادی فی مرض موته حقا لله تعالی مالیا کالزکوة
ونحوها کان معتبرا من الثلث وکذا اذا اوصی بذلک عندنا وعند الشافعی یعتبر من جمیع المال
اعتبارا بحقوق العباد ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنی فی حق الغیر منهم
حتی لا یجوز ایثار بعضهم بصورة المال کما لم یجز الایثار بالمعنی ومعنی فی غیرهم حتی یکون البیع
من غیرهم بمثل القیمة صار اعتاق المریض واقعا علی محل مشغول بعینه فلم ینفذ بخلاف اعتاق
الراهن حیث ینفذ لان حق المرتهن فی الید دون الرقبة ای حق المرتهن فی ملک الید دون
ملک الرقبة والاعتاق یلاقی ملک الرقبة قصدا وزوال ملک الید ضمنا فلا یبالی به والحیض
والنفاس وهما لا یعدمان اهلیة بوجه لانه لا خلل فی قدرة البدن ولا فی العقل والفهم لکن الطهارة
للصلاة شرط وفی فوت الشرط فوت الاداء ای الطهارة شرط لاداء الصلاة فلا یتحقق اداؤها
مع الحیض والنفاس لفقد الشرط فلا یمکن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلاة شرعت بصفة
الیسر ولهذا یسقط عنه القیام اذا کان فیه حرج وکذا القعود فلو اعد زمانهما واوجبنا القضاء
علیها لوقعت فی حرج بین فلهذا لا یجب علیها قضاء الصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا

لصحة الصوم نصا بخلاف القیاس فلم یتعد الی القضاء وهذا لان الصوم یؤدی مع الجنابة فکان ینبغی
ان یؤدی مع الحیض والنفاس ایضا الا ان الطهارة عنهما شرط بالحدیث وهو ما قالت معاذة لعایشة
رضی الله عنها ما بال الحایض تقضی الصوم ولا تقضی الصلاة قالت کان نحیض فی عهد رسول الله فنؤمر بقضاء الصوم
ولا نؤمر بقضاء الصلاة والحدیث فی الصحاح وفیه اشارة الی ان الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم
اذ لو لم یکن شرطا لما احتیج الی القضاء لامکان الاداء مع انه لا حرج فی قضائه بخلاف الصلاة وهذا
لان قضاء صوم عشرة ایام فی احد عشر شهرا یسیر وقضاء خمسین صلاة فی عشرین یوما مع احتیاجهن
الی اداء الصلوات عسیر جدا والموت وهو عرض لا یصح معه احساس معاقب للحیوة وانه ینافی
احکام الدنیا مما فیه تکلیف لانه یعتمد القدرة والموت ینافیها حتی بطلت الزکوة وسایر القرب
عنه وانما یبقی علیه المأثم ثم اعلم ان العبادات کلها موضوعة عن المیت لان الغرض منها الاداء
عن الاختیار لیحصل الابتلاء وقد فات ذلک بالموت وما شرع علیه لحاجة غیره فان کان حقا
متعلقا بالعین یبقی ببقائها کالامانات والودایع والغصوب لان فعله فیه غیر مقصود وانما
المقصود سلامة العین لصاحبه ولهذا لو ظفر علیه له ان یاخذه بنفسه بخلاف العبادات لان فعل من
علیه ثم مقصود ولهذا اذا ظفر الفقیر بمال الزکوة لیس له ان یاخذه وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة
حتی یضم الیه مال او ما یؤکد به الذمة وهو ذمة الکفیل وهذا لان الذمة بواسطة الرق تضعف لانه
اثر الکفر وهو موت حکما مع انه یرجی زواله غالبا فلان تضعف بالموت الحقیقی وهو لا یرجی زواله
غالبا وانما یزول نادرا کما فی حق عزیر علیه السلام وغیره اولی فلهذا قلنا انها لا تحتمل الدین بنفسها
بدون المؤکد حتی اذا لزمه الدین ضمانا الی سبب صح فی حیوته بان حفر بیرا علی الطریق ثم مات و
وقع فیها دابة انسان وهلکت یلزم قیمتها علیه حتی تصح الکفالة عنه بذلک الدین ولهذا قال
ابو حنیفة ان الکفالة بالدین عن المیت المفلس لا تصح لان صحتها تعتمد ثبوت الدین اذ الکفالة
بالدین ولا دین محال والدین وصف شرعی یظهر اثره فی توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة
بموته مفلسا والکفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم یبق فلا تصح الکفالة ضرورة بخلاف
عبد المحجور یقر بالدین فانه اذا تکفل عنه رجل صح لان ذمته فی حقه کاملة لکونه حیا مکلفا
وانما ضمت المالیة الیها فی حق المولی حتی تباع رقبته بالدین نظرا للغرماء وقالا یصح لان
الدین مطالب به فی نفس الامر وانما لا نطالبه لعجزنا عن المطالبة ولهذا یؤاخذ به فی الآخرة
ولو تبرع انسان بقضائه جاز التبرع عن المیت ولو بری لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع

لان الاثم من احکام الآخرة

وکان ذلک بطریق المعجزة

والجواب له عن قولهما ان عدم المطالبة لمعنى في محل الدين وهو الذمة لانها قد خربت بالموت
لا لعجزنا لمعنى فينا وصحة التبرع بناء على ان الدين باق في حق رب الدين لان سقوطه عن
المديون للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه
اذا خلف مالا لان ما يفضي الى الاداء باق فيجعل باقيا في حق احكام الدنيا وكذا اذا خلف
كفيلا صح الضمان عنه حتى لو كفل عن الميت انسان آخر صح لتاكد الذمة بانضمام ما يؤكدها
وهو المال او الكفيل وان كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل الا ان يوصي فيصح من
الثلث وان كان حقا له يبقى له ما تنقضي به الحاجة لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان
العبودية لازمة للبشر لا تنفك عنه لا في الدنيا ولا في العقبى بخلاف العبادة فانها غير لازمة والعبودية
ملازمة للحاجة والموت لا ينافي الحاجة لانه لا ينافي العبودية ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام
الديون عليه ليمكن قضاء ديونه منها لاحتياجه اليه ولذلك قدم جهازه على الدين لحاجته الى الكفن
وحاجته الى اللباس مقدمة في حال الحيوة على الدين فكذا بعد الممات وهذا في دين لا يتعلق بعين
فاما اذا كان دينا يتعلق بعين في حال حياته كدين المرتهن فانه تعلق بالرهن فان ذلك الدين
مقدم على التجهيز كما في حال الحيوة يقدم على حاجته ثم ديونه لانه من حوائجه ايضا اذ الدين حائل
بينه وبين ربه ثم وصاياه من ثلثه اي من ثلث ما بقي بعد التجهيز والدين سواء كانت الوصية
واقعة بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال اعتقوا هذا العبد او مفوضة بان يوصي باعتاق
عبده بعد موته او قال اعطوا لفلان كذا بعد موتي ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا
له لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به كان نظرا له فيصرف الى من يتصل به نسبا يعني قريبا
او سببا ودينا اراد به احد الزوجين او دينا بلا نسب وسبب بان يوضع في بيت المال ليقضي به
حوائج المسلمين ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى لان موته ان ملكه يبقى بعد موته لحاجته وقد وجدت
الحاجة وهو احراز ثواب فك الرقبة كما قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله بكل عضو منه عضوا
منه من النار وبعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة فيبقى هذه المالكية
بعد موته لانها شرعت لحاجة المكاتب لينال شرف الحرية ويعتق اولاده ولئلا يتاذى في قبره
بتاذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام لا يؤذى الميت في قبره بما يؤذى به في اهله
وحاجة المكاتب الى الحرية من اقوى حوائجه اذ الرق اثر الكفر ودفع اثر الكفر من اقوى الحوائج
الا يرى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل بالنص لان فيه مسارعة

الوصول

الى وصوله الى شرف الحرية فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير به معتقا وينال
الثواب فلان يجوز بقاء مالكية المكاتب ليصير معتقا ويعتق اولاده اولى فان قلت في ابقاء
الكتابة ابقاء المملوكية للمكاتب ضرورة ولا نظر له في ابقاء المملوكية لانها حق عليه بخلاف المالكية
لانها حق له قلت المملوكية في باب الكتابة تابعة لان موجب عقد الكتابة مالكية اليد والمملوكية
ليست بموجب عقد الكتابة بل هي ثابتة قبل العقد والمنظور اليه ما ثبت بالعقد وهو مالكية
اليد وفي بقائها نظر له فيبقى وباعتبار ان الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت بان قال
لعبده ان مت فهو حر سببا للحال لانه لما كان الموت من اسباب الخلافة صار تعليق العتق به وهو كائن
بيقين ايجاب حق العتق في الحال والعتق مما لا يمكن نقضه فكذا حقه بخلاف سائر وجوه التعليق
فان التعليق ثم يمنع انعقاد السبب عندنا لما مر الا ترى ان سبب الخلافة اذا وجد وهو
مرض الموت ثبت للوارث حق لا يجوز للمورث ابطاله فكذا اذا ثبت نصا بان يجعله مدبرا بتعليق
عتقه بموته يعني ان المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال فكذا التدبير سبب تعلق حق العبد
بالحرية فكما حجر عن ابطال حق الوارث اذا تعلق حقه بالمال فكذا حجر عن بيعه لتعلق حق العتق
بنفسه فان قلت انما يكون خليفة الميت اذا وصل اليه ماله كما في الوارث قلت وصول
المال من ثمرات ثبوت الخلافة فلا يبالي بعدمه اذ المنظور اليه سبب الخلافة دون المال كما في حق
الوارث فانه خليفة الميت وان لم يبق له مال والمدبر خليفة الميت باعتبار صرف ما لنفسه اليه
بعد موته فينظر بعد ثبوت الخلافة فان كان الحق غير لازم كالوصية بالمال ملك الابطال بالرجوع
عنه وبيعه وهبته وان كان الحق لازما باصله كحق العتق بالتدبير لم يملك الابطال بالبيع والهبة
والرجوع للزوم في نفسه لان حق العتق معتبر بحقيقته وذا لازم لا يحتمل النقض فكذا هذا واللزوم
في سببه وهو معنى التعليق اذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه وقد وجد معنى التعليق
في قوله انت حر بعد موتي او انت مدبر وان لم يوجد صورة التعليق لفقدان كلمة التعليق
وصار المدبر كام الولد في عدم جواز بيعهما وهذا لان ام الولد استحقت شيئين حق العتق
باعتبار ان عتقها معلق بموت سيدها وهو كائن لا محالة وسقوط التقوم عند ابي حنيفة
لان التقوم انما يكون بالاحراز فالصيد قبل الاحراز ليس بمال متقوم وبعد الاحراز يصير مالا
متقوما والادمي في الاصل ليس بمال لانه خلق ليكون مالكا للمال لا ليصير مالا ولكن متى تحقق
احرازه على قصد التمول صار مالا متقوما وثبت به ملك المتعة تبعا حتى صح شراء اخته رضاعا

وشراء الامة المجوسية فاذا حصنها واستولدها فقد ظهر ان احرازها كان بالملك المتعة لا
لقصد التمول فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب تقومها وهو عزة المالية و
لهذا لا تسعى لغريم ولا الوارث وما كان مالا متقوما في حال الحيوة يتعلق به حق الغرماء و
الورثة بعد الممات فتعدى الحكم الاول وهو حق العتق الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق
بما هو كاين دون الثاني وهو ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب الاحراز للمالية وباعتبار
ان ما شرع له يبقى بعد موته لحاجته قلنا تغسل المرأة زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك
الزوج في العدة لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء عدتها بخلاف ما اذا ماتت
المرأة لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لان الملك في الآدمي شرع لقضاء حاجة
المالك بخلاف العباس لي زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت وهو
حق عليها فلا يبقى بعد موتها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها حتى يجوز له تزوج اختها وان
كانت على سرير ولو نقض من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان الملك المؤكد لا يزول بمجرد
المزيل كما لو طلقها او مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين الا ترى انه
مؤكد بالحجة اي الشهادة والمهر والمحرمية اي حرمة المصاهرة وما لا يصلح لحاجته كالقصاص
لانه شرع عقوبة لدرك الثار اي الحقد وقد وجب عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء
الحياة لا يجب للميت شيء الا ما يضطر اليه لحاجته اذ الاصل ان لا يجب له شيء اصلا لبطلان اهلية
الملك وما ثبت انما ثبت للضرورة ولا ضرورة هنا لانه شرع لدرك الثار ولا ثار له بعد الموت
وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لان الجناية وقعت على حقهم من وجه لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص والسبب انعقد
للميت فيصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان
القصاص يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حيوة المورث
كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوة المورث وقال ابو حنيفة القصاص غير
موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير وذلك معنى
راجع اليهم فكان القصاص حقهم من الابتداء لا ان يكون موروثا فان قلت اذا كان شرعيته
لدرك الثار وان لم يسلم حيوة الاولياء وذلك يرجع اليهم فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفا احدهم او استوفى فاته بطل اصلا والغير

فالمدبر لما احرز للمالية لا للمتعة يتقوم في حق الغرماء والورثة فيتعلق بها حقهم

لانهم كانوا يستأنسون به ويستنصرون على الاعداء

العافي والمستوفي للآخرين شيئا قلت القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد
منهم كانه يملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى او عفا لم يبق
شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
لانه يتصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملكه اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو
من الغايب ورجحان جهة وجوده لان العفو عن القصاص مندوب اليه وهنا احتمال العفو معدوم
ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير ولهذا قال ابو حنيفة في
الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة ولو كان
طريقه الوراثة لما كلف لان احد الورثة ينتصب خصما عن الباقين واذا انقلب مالا صار
موروثا اي اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا فيقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان موجب
القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص لضرورة عدم
امكان رعاية التماثل فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج
الميت فجعل موروثا وهذا لان الخلف انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاصل والسبب وجد
في ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف اليه فيكون موروثا والدليل على انه يجب من الاصل وانه
موروث ان حق الموصى له يتعلق بالدية وان كان لا يتعلق بالقود ولو لم يكن كذلك لما تعلق
بها حقه ويعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل اي يأخذ كل واحد من الدية بقدر حقه
لانه لا يتجزى فيثبت لكل واحد منهم كملا ولكل واحد منهم ان يستوفيه فيفارق الخلف الاصل
لاختلاف حالهما من الصلاحية لحاجة الميت وعدم الصلاحية ومن التجزي وعدمه ووجب القصاص
للزوجين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين كالدية اي
وجب بالزوجية نصيب في الدية لان الزوجية سبب الخلافة واحد الزوجين يتصرف في مال الآخر
فوق ما يتصرف الاقارب فصارت كالنسب وله حكم الاحياء في احكام الآخرة وهي ما يجب له
على غيره بسبب ظلم ظلم عليه غيره او ما يجب له بسبب الحسنات والطاعات وما يجب عليه بسبب
المعاصي والجنايات وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادات والطاعات او عقاب
وملامة بسبب المعاصي والسيئات فالقبر للميت كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه
يكون فيه الى مدة ثم يخرج منه وهو روضة دار المتقين او حفرة نار للخاسرين فيقال للمتقي
نم نومة العروس لا حزن عليكم ولا بؤس فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه

أي من ابتداء الوضع في القبر

في منزل القبر الابتلاء بسؤال منكر ونكير في الابتداء ونرجو الله ان يصيره لنا روضة بفضله وكرمه ومكتسب وهو انواع الجهل وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة وجهل الباغي حتى يضمن مال العادل اذا اتلفه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد اعلم ان العوارض نوعان سماوي وهو عشرة انواع الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس وهما نوع واحد والموت وقد مر تقريره المجموع ومكتسب من جهة العبد وهو سبعة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر والاكراه وانما عد الجهل من العوارض المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كانه اكتسبه ولم يعد الرق من العوارض المكتسبة لانه جزاء الكفر في الاصل ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية لانها تثبت جبرا من الله تعالى وبعد ما ثبت الرق لا يتمكن من ازالته بخلاف الجهل ثم الجهل على ثلاثة انواع جهل لا يصلح عذرا وهو اربعة انواع اولها وهو الاقوى جهل الكافر فانه لا يصلح عذرا لانه مكابرة وعناد بعد وضوح الدليل بيانه ان حدث العالم ثابت حسا ومشاهدة لكونه محلا للحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد علم ان الحادث لا بد له من محدث لانه جائز الوجود وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعدما كان عدما دليل على ان له محدثا فكان الكافر على هذا منكرا لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده فيكون مكابرا جاحدا بعد وضوح الدليل ضرورة واختلفوا في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام فقال ابو حنيفة انها تصلح دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت ولهذا كان حلهما ثابتا فيما سلف من الزمان حتى لو اراد واحد منا التعرض عليه باتلاف خمره فانه يدفعه بديانته ولو اراد ان نقيم الدليل عليه يدفعه ايضا بديانته ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وهو الاستدناء قليلا قليلا الى الهلاك ومكرا عليهم وهو الاخذ على الغرة وتمهيدا العقاب الآخرة وتحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا خطاب في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كعبادة الصنم

والنار وغير ذلك فلا يصلح دفعا حتى انه لا يعطى الكفر حكم الصحة بحال وبنى على هذا اجعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان بالاتلاف وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسولا وولاية الالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين فيحد قاذفهما واذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا ويطلبا من القاضي حكم الاسلام فانه يفرق بينهما اما اذا طلب احدهما من القاضي حكم الاسلام ولم يطلب الآخر فلا يفرق بينهما عنده وعندهما نفرق بينهما فان قلت ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية بالاتفاق الا ترى انه اذا تزوج المجوسي بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى فالثلثان لهما بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي ان لا تجعل حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على المتلف الخمر والخنزير قلت ما ذكرت يفضي الى التناقض وهذا لان ما قلت يفضي الى ان لا تعتبر ديانتهم بالاجماع في اخذ العشر من خمور اهل الحرب وبنصفه من خمور اهل الذمة ومن ثمنها عند الشافعي ندل ان ديانتهم معتبرة وما قلت يفضي الى ان لا تعتبر ديانتهم فيثبت التناقض مردود واذا لم يكن اعتبار ديانتهم في اخذ العشر منهم حجة متعدية فكذا في هذه المسائل التي ذكرتها بل ديانتهم تصير حجة عليهم وتاخذ منهم باعتبار ديانتهم واما لانا لا ناخذ من خنازيرهم لان ولاية الاخذ باعتبار الحماية وامام المسلمين يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه فكذا لا يحميه على غيره وهذا الذي ذكرنا لدفع سؤالهم وحقيقة الجواب ان الجهل الديانة متعدية في جميع هذه المسائل بل الكل بناء على ان ديانتهم دافعة وهذا لان الخمر اذا بقيت متقومة لم تثبت بالديانة الا دفع الالزام بالدليل بيانه ان الخمر كانت في الاصل متقومة وانما ابطل الشرع تقومها فكانت ديانتهم دافعة لالزامنا اياهم بالشرع لا مثبتا تقومها واذا بقي تقومها على الاصل وقد وجد سبب الضمان وهو الاتلاف من المسلم حسا فيضمن وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك فهو شرط الضمان لانه قائم بالمحل ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان التقوم

لكن المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة
في الاصل فيجب الضمان باتلاف المتلف لا بتقوم المتلف وانما قلنا ان الضمان اذا اضيف
الى التقوم كانت متعدية لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حق
المسلم فلو ثبت لثبت بالزام الكافر على المسلم وذلك منتف وكذا احصان المقذوف
شرط لا علة وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوته
باعتقادهم وديانتهم بل هو مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة
فانها شرعت في الاصل بطريق الدفع اي دفع الهلاك عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يكون
الزاما فعلم ان وجود النفقة في نكاح المحارم لم يكن باعتبار ان ديانتهم متعدية بل باعتبار
دفع الهلاك فانها لما كانت محبوسة له وجبت نفقتها عليه دفعا لهلاكها لان كونها محبوسة
بحقه سبب لعجزها عن الانفاق على نفسها بما لها وما لها من المال لا يفي بالنفقة الدائمة فصار
سببا لهلاك الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذا قصد قتله اي اذا
قصد الاب قتل الابن فانه يحل للابن دفعه بالقتل دفعا للهلاك عن نفسه ولا يحبس الاب
بدين الابن عند عامة العلماء لانه جزاء الظلم ابتداء لا دفع للضرر عن الابن كما لا يقتل به قصاصا
فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه والا لما حبس الاب به بخلاف الميراث
لانه صلة مبتداة فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على الاخرى زيادة
الميراث فان قلت قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من ديانتهم صحة مثل هذا
النكاح قلت قال كثير من مشايخنا بان على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان يستحق الميراث
بالزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة والمذكور في الكتب مطلقا قولهما كذا ذكر
البيغوري في طريقته وذكر الامام خواهر زاده في مبسوطه وانما لم يتوارثا لانه ثبت
لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلم ولم يثبت كونه سببا للميراث في
دينه فلهذا لم يثبت الارث في نكاح المحارم وقال القاضي في الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح
لانه فاسد في حق الاخرى التي نازعتها في الارث وهذا لانهما لما تخاصما الى القاضي دل
انهما ما اعتقدت ذلك وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخت الاخرى تنازعه
وتنكر صحته وهي تحتاج الى الالزام عليها فلا يصلح هذا النكاح المتنازع فيه حجة على الاخت
الاخرى في استحقاق الارث واذا لم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلت الديانة دافعة وانما

اي اذا انفسخ النكاح بمرافعة احد الزوجين فلم تجعل ديانة الذي لم يرفع الامر الى القاضي

يفرق اذا ترافعا لان مرافعتهما كتحكيمهما وقيل الجواب الصحيح عن فصل النفقة انهما
اذا تناكحا فقد دانا بصحة النكاح فيؤخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فلو نازع
عند القاضي بعد النكاح بان لا ينفق عليها لا يصح لانه التزم ذلك بديانته فلا يسقط ذلك
الا باسقاط صاحب الحق عنه بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما اي الابنة الاخرى لانها
لما نازعت اختها في استحقاق الارث علم انها لم تلتزم هذه الديانة ولم يوجد منها ما يدل
على الالتزام سابقا واما القاضي فانما لزمه القضاء بتقلد القضاء لا بخصومتهما وقد
وافق ابو يوسف ومحمد ابا حنيفة في ان ديانتهم دافعة لا متعدية ملزمة الا انهما قالا
ان تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما اصليا فاذا قصر الدليل
بسبب ديانتهم بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن امرا اصليا الا ترى ان الرجل
لم يحل له اخته من بطن واحد في زمن آدم عليه السلم فعلم انه كان حكما ضروريا لا اصليا حيث
تقدر بقدر الضرورة واذا كان كذلك فلم يجز استيفاؤه بقصور الدليل فلم يحد قاذفه
لانه صادق في مقالته اما حل الخمر والخنزير فقد كان امرا اصليا فامكن استيفاؤه بقصور
الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم ولان حد القذف مما يدرأ بالشبهات فصار قيام
دليل التحريم وهو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم شبهة في درء الحد عن
قاذفه والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل وهو ما قالا ان نكاح المحارم لم يكن امرا
اصليا فلم يجز استيفاؤه بقصور الدليل فكان النكاح فاسدا فلم يكن الحبس به موجبا
للنفقة كما في النكاح الفاسد في حق المسلمين واما على هذا الطريق وهو ان حد القذف
مما يدرأ بالشبهات فصار قيام الدليل المحرم شبهة فهذا الدليل يقتضي ان يكون لها
النفقة لانه يسلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث اسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة
وانما لم يجب لانها من جنس الصلات المستحقة ابتداء فصارت كالميراث ولهذا لم يشترط
لها حاجة المستحق فان نفقة المرأة تجب وان كانت فائقة في اليسار ولو كان وجوب النفقة
لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة لما وجبت نفقتها لعدم الحاجة اليها فعلم انها صلة مبتداة
فلو اوجبنا النفقة لكانت ديانتها ملزمة لا دافعة والجواب لابي حنيفة عما قالا ان
النفقة صلة مبتداة ولم تشرع لدفع الهلاك لانه لم يشترط لها حاجة ان الحاجة الدائمة
بدوام الجنس لا يردها المال المقدر فكان الحاجة متحققة ضرورة بيانه ان المرأة

في درء الحد عن القاذف فان في زعم القاذف انه صادق في قوله بان الزاني لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف

وان كانت غنية فهي محجوبة بحقه وما لها وان كان كثيرا فهو مقدر فلا يبقى بدوام حبسها
فتحتاج النفقة فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك والشافعي جعل الديانة دافعة للتعرض
لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام كوجوب الضمان على المتلف ووجوب
النفقة وغير ذلك فلا تثبت لانا لو قلنا بثبوتها لكانت ديانتهم ملزمة والجواب عما قال الشافعي رح
ان سائر الاحكام لا تثبت لانه يؤدي الى ان تكون ديانتهم ملزمة ان تقوم الاموال والعصمة
النفوس من باب العصمة والعصمة هي الحفظ ولا تصير الاموال والنفوس محفوظة عن ايدي
المسلمين الا بعد ان يجب الضمان باتلافهم فوجوب الضمان ضرورة العصمة وقد بينا ما
يبطل به مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بتقوم المتلف بل باتلاف المتلف وحد القذف يجب
بقذف القاذف لا باحصان المقذوف فكانت ديانتهم دافعة لا متعدية ولا يلزم على قولنا ان
ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربوا فانه لا ينفع في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانة
بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك مثل جنايتهم
فيما يحرفون في كتبهم فانهم نهوا عن ذلك قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه
للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا وذلك كاستحلالهم الزنا فانه حرام
في الاديان كلها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى فالفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم
العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تعالى احترازا عن التشبيه فان واحدا منا يسمى بذلك فلو اطلقناها
على الباري لادى الى التشابه في الاسم وذلك منتف والمعتزلة امتنعت عن اثبات معاني هذه الاسماء
فانهم يقولون بانه عالم وقادر ولا يقولون له علم وقدرة لما انه يفضي الى التشابه لما بينا و
المشبهة اثبتوا هذه المعاني على وجه يفضي الى التشبيه وجعلوا من جنس صفات البشر واحكام الآخرة
كانكار المعتزلة عذاب القبر تشبثا بان تعذيب من لا حيوة له محال والرؤية تمسكا بان رؤية
من ليس في جهة محال وخروج مرتكب الكبيرة من النار قياسا لاحد الفريقين على الآخر اعني الاشقياء
على السعداء كيف وقد وجد التنصيص على الخلود في الفريقين فهذا الجهل لا يصلح عذرا لانه
مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
الى آخر السورة وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الاسماء ولو ثبت التشابه بمجرد
اطلاق الاسم لتماثلت المتضادة كما لا يثبت التشابه باطلاق اسم الموجود عليه وعلينا اثبته

باطلاق غيره من الاسماء وقوله تعالى انزله بعلمه وهو الرزاق ذو القوة المتين وقد علم استحالة
اتصاف الذات بكونه عالما قادرا بدون العلم والقدرة لان الاسماء المشتقة من المعاني
لا يتصور ثبوتها بدون تلك المعاني وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وربنا امتنا اثنتين و
احييتنا اثنتين وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه والله تعالى
قادر على ان يخلق فيه حيوة بقدر ما يتألم به وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و
النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظر العين وقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وغير ذلك من الآيات
والاحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت الرؤية وخروج مرتكب الكبيرة من النار وثالثها
جهل الباغي فانه لا يكون عذرا ايضا لانكاره الدليل الواضح الدال على امامة علي رضي الله عنه
وهو اجماع الامة والنصوص الدالة على امامته فكان جهل صاحب الهوى والباغي باطلا كالاول
الا ان صاحب الهوى متأول بالقرآن فان نافي الصفات والرؤية والخروج من النار متأول بقوله
تعالى ليس كمثله شيء وبقوله لا تدركه الابصار وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والباغي متأول بقوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى فكان جهلهما دون جهل الكافر ولكنه لما كان من المسلمين بان لم يغل في هواه
او ممن ينتحل الاسلام بان غلا في هواه حتى كفر لزمنا مناظرته والزامه واظهار فساد تأويله كما
بيناه في العمدة ومدارك التنزيل ولهذا قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له
يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه لانه مفيد لامكان الالزام بالدليل لكونه مسلما فاذا صار
للباغي منعة سقط ولاية الالزام ووجب العمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان لانه لا يفيد
ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل اسرائهم قطعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض
بالفساد والتذفيف على جريحهم وهو بالدال والذال الاسراع في القتل والمراد هنا اتمام القتل
ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم نحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع بين المورث و
الوارث فلم يثبت اختلاف الدين الذي يمنع الارث والقتل حق فلم يكن القتل المانع من الارث
موجودا كما في القصاص وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد لان القتل منهم في حكم
الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة وهذا لانهم يقولون
نحن على الحق وانتم على الباطل فلزمنا مجاهدتكم وليس لنا ولاية الالزام عليهم وديانتهم معتبرة
لمكان المنعة

لكونهم مسلمين وما فعلوا كان امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر عندهم ووجب حبس الاموال وحرالهم
ولم نملك اموالهم لان اصل الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وهي بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد
كل فريق ان الفريق الآخر على الباطل فثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم
يجب الملك بالشبهة بيانه ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام
ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه
متحدة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة من كل وجه والمنعة
متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه ورابعها. جهل من خالف في اجتهاده
الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة
فانه ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فانه مخالف للاجماع لان الامة اجمعت
على عدم جواز بيعهن والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب واستباحة
متروك التسمية عمدا فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء
بالشاهد الواحد ويمين المدعي فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ذلك ادنى ان لا ترتابوا والمزيد
على الادنى ولا للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وقد مر تحقيقه
في قسم السنة ومثل القول بالقصاص في القسامة لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر و
خلاف الكتاب منكر فلزمنا النهي عنه ولا يكون ذلك عذرا لهم اصلا وعلى هذا ينبني ما ينفذ
فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ اي ما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ
فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كمن صلى
الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل
على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز اجماعا فلا يصلح شبهة وعذرا وان قضى الظهر
ثم صلى المغرب وعنده ان العصر جائز جاز ذلك لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت
فان من لا يقول بوجوب الترتيب يقول بان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره قياسا على
ما اذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت وكمن قتل وله وليان فعفا احدهما عن القصاص ثم
قتله الثاني وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل واحد قصاص كامل فانه لا قصاص
عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة فان عند بعض العلماء لا يسقط القصاص بعفو
او في موضع الشبهة وانه يصلح شبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن انها افطرته اي ظن ان الحجامة فطرته

وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا مسقطا
للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم والكفارة في الافطار مما يسقط بالشبهة وكمن زنا بجارية والده او امرأته على ظن انها تحل
لي فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا يوجب
الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين اشتبه على الولد فظن
انه يوجب تاويلا في الطرف الآخر كما في الشهادة وكذا في جارية امرأته لانه ينتفع بمالها من غير
استيذان وحشمة فظنه في الاستمتاع هنا وهذا ان وبل في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون
النسب والعدة اي يؤثر في سقوط الحد ولا يؤثر في ثبوت النسب والعدة لان الوطي حصل في غير
الملك فكان زنا لكن بحكم الاشتباه يسقط الحد اما النسب فلا يثبت لان ثبوت النسب يعتمد
قيام ملك المحل من وجه او من كل وجه او حق في المحل ولم يوجد بخلاف ما اذا وطي جارية اخيه
او اخته وقال ظننت انها تحل لي فانه يحد لانه لا انبساط في المال هنا فلم يستند الظن الى دليل
فلا يلتفت اليه وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد
بخلاف ما اذا زنا لانه حرام في الاديان كلها فلا يكون جهله عذرا اما الخمر فانها كانت
حلالا في وقت وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد لانه
بالسكون في دارنا عرف حرمتها فهذه المسائل بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا وهو ان
الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في درء الحد وفي غير موضع الاشتباه لا والثالث جهل
في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكون عذرا له في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل
خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء ذلك من خفاء الدليل في نفسه وكذا الخطاب
في اول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة قباء فانهم كانوا في الصلاة
حين علموا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وقالوا للنبي عليه السلام كيف صلواتنا الى بيت المقدس
قبل علمنا فنزل وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس لان الصلاة لا تكون الا
بالايمان وقصة تحريم الخمر فان قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا الآية نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول آية تحريم الخمر قبل بلوغ الخطاب اليهم
فعذروا فاما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع
فمن جهل من بعد فذلك الجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر لكن لم يطلب

الماء في العمران وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز ويلحق به جهل الشفيع حتى اذا بيعت دار
بجنب داره ولم يعلم بالبيع يكون جهله عذرا وثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم
خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها وفيه الزام لانه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه
الزام يتوقف على علم من يلزمه كما في احكام الشرع فان ما فيه الزام على المكلف يتوقف على
علمه الا ان الخطاب لما انتشر في دار الاسلام لم يشترط حقيقة العلم ثم في الشفعة لما كان دليل
العلم خفيا يشترط حقيقة العلم فشرط ابو حنيفة في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة
وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ
رسول الامام لانه الزام على المسلم اما اذا كان رسول الامام فلا يشترط ذلك لانه قائم مقام
الامام وفي تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب كلام بيّنته في قسم السنة وجهل
الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق يكون عذرا لان الدليل خفي في حقها اي دليل ثبوت
الخيار وهو العتق لتفرد المولى به او بالخيار اي جهلها بخيار العتق بعد العلم بالاعتاق يكون
عذرا لانها لا تقدر على معرفة احكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها ولانها تدفع ضرر
زيادة الملك عليها ودفع الضرر يتوقف على حقيقة العلم اذ لا يتصور الدفع من الجاهل بخلاف البكر
الصغيرة اذا بلغت وقد زوجها اخوها فلم تعلم بخيار البلوغ فانه بجهل سكوتها رضى ولم
يجعل جهلها بالخيار عذرا لانها حرة تقدر على معرفة احكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر
بالجهل لانه تقصير من جهتها ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها اذ
النكاح ثابت ولا يزداد شيء ببلوغها اما المعتقة فانها تدفع زيادة القيد ولهذا افترق
الخياران في شرط القضاء فيشترط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق حتى اذا ردت النكاح
بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح بدون قضاء القاضي ولهذا يثبت التوارث اذا مات احدهما
بعد ردها النكاح قبل القضاء بيده وفي خيار المعتقة يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها لانها
دافعة لا ملزمة ولا يلزم على الزوج نقض والدفع والرد صحيح من غير القضاء وجهل
البكر البالغة بانكاح الولي اي اذا زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح فسكتت بجهل جهلها
عذرا حتى يكون لها الخيار اذا علمت وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده اي
جهل الوكيل بالوكالة يكون عذرا حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لان في صيرورته
وكيلا ضرب الجاب والزام عليه حيث يلزمه الجري على موجب الوكالة حتى لو كان كيلا

لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج يصح لان
الطلاق والعتاق والنكاح لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا تبطل
بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا في الحكم فلان لا تبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه
اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم
الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند
عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة
لو اختلعت مع زوجها البالغ على مال وقع الطلاق ولا يجب المال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة
حيث يتوقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار المراة المال فان اختارت يقع الطلاق
ويجب المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب
واذا كان كذلك صح ايجاب المال لوجود الاختيار والرضا في السبب وتوقف الطلاق عليه كشرط
الخيار في الخلع من جانبها فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق على قبول المال
كذلك هنا اي في الهزل في الخلع وفي الاكراه الرضا بالسبب غير موجود فلا يصح ايجاب المال لعدم
الرضا فصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق لانه لا يتوقف على الرضا واما عندهما فما يدخل
على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا وما يدخل على السبب يؤثر في المال حتى لا يجب
دون الطلاق حتى يقع والجواب في الاكراه عندهما كما ذكره ابو حنيفة وهو ان الطلاق يقع
في الحال والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما فلم يصح
الايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال فكان لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال بخلاف الهزل
فان عندهما الطلاق واقع في الحال والمال لازم فيه لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم
دون السبب بل الرضا بالسبب في الهزل موجود فصح ايجاب المال لكن الطلاق لا يتوقف عليه
لان الهزل لا يؤثر فيه والمال تبع الطلاق كما في الخلع بشرط الخيار فان عندهما فيه يقع
الطلاق ويجب المال ويبطل الخيار وفي الاكراه الرضا بالسبب والحكم معدوم فلا يصح ايجاب
المال لان المال لا يجب الا بالشرط اي بشرط الذكر في الخلع فكان في الايجاب مثل الثمن
فكما ان الثمن لا يجب الا بشرط الذكر في البيع فكذا لا يجب المال في الخلع الا بالشرط ثم اذا صح
الايجاب في البيع يجب الثمن والا لا يجب فكذا في الخلع اذا صح الايجاب وجب المال وبعد صحة ايجاب
المال في الخلع يتبع الطلاق الذي هو المقصود وذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضا

بالسبب نحو المال تبعا للطلاق لكونه مقصودا ولا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق في الحال و
المال يتبعه وفي الاكراه فسد الايجاب لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا فلا يجب المال لان لزوم المال
يتوقف على الرضا ولم يوجد فكان وجوب المال من اثار صحة الايجاب وفي بعض نسخ فخر الاسلام مثل
الثمن اي في الثمن لا يجب اجزاء الا بوجود الشرط فكذا المال في فصل الخلع لا يجب الا بوجود شرط ذكر
البدل وان كان يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة يقتصر على المباشر لانه
يفسد لعدم الرضا ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه و
هو قيام السيف على راسه وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح لان السكر لما لم يصلح عذرا لكونه
معصية لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على الرجوع لان السكران لا يكاد يثبت على
شيء بخلاف السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين فقد جعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به
لان الردة يعتمد محض الاعتقاد وقد وقع الشك والشبهة فيه فلا يثبت وما يعتمد الاعتقاد لا تبطل
بالشبهة ايضا والاكراه الكامل وهو ان يكون بالقتل او القطع والقاصر وهو ان يكون بالحبس المديد
او بالضرب الشديد سواء في هذا اي فيما يتوقف على الرضا لان الاكراه بهذه الاشياء يعدم الرضا
بخلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم فان ذلك لا يكون اكراها الا اذا كان الرجل
صاحب منصب يعلم انه يستضر به لفوت الرضا والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة
لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي بآلة غيره و
الثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكره دون المكره
وكذا الدية تجب على عاقلة المكره وهذا لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان
كان مع المكره ما اوجب جرحه وجب به القود في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية
ايضا فلذلك جعل آلة له كانه اخذ يده مع السكين فقتل بذلك غيره واذا جعل آلة له صار ابتداء وجود
الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل ابتداء وخروج المكره من البين ولذلك وجب القصاص على
المكره لا على المكره واذا اكره رجلا على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية تجب على عاقلة المكره
وتجب الكفارة على المكره لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل وهو ضمان المتلف يعني الدية والكفارة
جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل ايضا وكان ينبغي ان يجب الكفارة على المكره لانها جزاء الفعل
المحرم وفعل المكره حرام بدليل انه يأثم وانما اوجبناها على المكره لان الكفارة لمعنى في المحل
وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة

يثبت شرعا لما قلنا انه صار آلة له وصار المكره مدفوعا الى الفعل من جهته فيجب على المكره
كيلا يهدر دمه او ماله وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده
بان يحفر بيرا في فنائه وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفر
فوقع فيها انسان فمات فان المولى جعل قاتلا لصحة الامر وكذا اذا استاجر حرا او استعان به
وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان ما يعطب به على الامر لصحة الامر واذا كان في جادة الطريق
لا يشكل حاله بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذا من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى
المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشر بنفسه لانه موضع شبهة لانه مملوكه فيشتبه عليه انه يحل له ذلك
لانه تصرف في مملوكه بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر فان الضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا
والاكراه صحيح بكل حال سواء كان في موضع الاشتباه بان اكرهه على حفر بير في فناء داره او في
غير موضع الاشتباه بان اكرهه على حفر بير في جادة او اكرهه على قتل عبده او على قتل حر فوجب ان
ينسب الفعل الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل الموجب للنقل خوف التلف وذا لا يفصل بين
اكراهه على قتل عبده او قتل حر بخلاف الامر فان دليل النقل ثم صحة الامر وفيما اذا امر بقتل حر
او بحفر البير في جادة لم يصح الامر فلم ينقل فاقتصر على المباشر والاكراه الذي لا يوجب الالجاء لا
يوجب النقل لانه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار فلذلك لم يجعل آلة له حتى لو اكرهه بحبس شديد
او بضرب شديد على ان يطرح ماله في الماء او في النار او يدفع ماله الى فلان ففعل ذلك لا يكون مكرها
بخلاف ما اذا اكره على البيع والشراء بهما فانه يكون اكراها حتى يفسد البيع والفرق ان صحة البيع والشراء
يتوقف على الرضا وهذا الاكراه يعدم الرضا اما النقل فانما يكون عند فساد الاختيار بواسطة
ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الاكراه لا يفسد الاختيار فلا ينقل الفعل الى المكره
واذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير الذي
يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره لان
المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه ولان الاكراه لا اثر له في تبديل المحال وفي تبدل المحل
خلاف المكره لانه لا يوجد الاكراه على المحل الآخر فيكون طائعا في ذلك وفي خلافه بطلان الاكراه
واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وهذا كمن اكره محرما على
قتل الصيد او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا القتل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى
المكره وان كان يتصور ذلك بان يجعل المباشر آلة للمكره فياخذه ويضرب به على الصيد

ومع هذا لم يجعل آلة له لان في ذلك تبديل محل الجناية بيانه ان محل الجناية صورة هو الصيد
وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره او دينه وذلك في صيد المحرم لان ما يجب على قاتل صيد
الحرم وان كان بدل الصيد حتى لو اشترك حلالان في قتله يجب عليهما جزاء واحد فهو حق الله
فيكون الجاني عليه جانيا على دين نفسه ولو جعل آلة التبدل محل الجناية لانه تكون الجناية
واقعة على احرام المكره ودينه وفي ذلك بطلان الاكراه وهذا بخلاف الاكراه على قتل
نفس معصومة لان محل الجناية ثم المقتول فلا يكون في تبديل النسبة تبديل محل الجناية وهنا
محل الجناية الاحرام او الدين اذ لا حرمة لنفس الصيد فان الحلال اذا اصطاده يحل للمحرم
اكله اذا لم يوجد منه اشارة او اعانة او دلالة ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل
من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة ولو جعل آلة لصار
محل الجناية دين المكره ففي حكم القصاص وغيره صار المكره فاعلا وفي حق المأثم صار المكره
فاعلا لانه اختار موته حقه بما في وسعه فلحقه المأثم فالمأثم يعتمد عزايم القلوب اذا اتصلت
بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف
في المبيع وانما اكره ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة اذ لو جعل آلة لتبدل محله
الاكراه لانه اكرهه على ان يتصرف في المبيع ولو جعل آلة لا يكون فعله فعلا في المبيع بل يكون فعلا في المغصوب
ولتبدل ذات الفعل لانه يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب يوضحه
انه لا تأثير للاكراه في تبديل محل الجناية فلو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد وجعلناه
غصبا ابتداء بنسبته الى المكره لتبدل بسبب الاكراه ذات الفعل واذا لم يجز ان يتبدل محل
الفعل بسبب الاكراه فكيف يجوز ان تتبدل به ذات الفعل واذا ثبت انه امر حكمي استقام ذلك فيما
يعقل ولا يحس ولذلك قلنا انه اذا اكره على الاعتاق بما فيه الجاء ان الاعتاق واقع من
المكره ومعنى الاتلاف منه منقول الى المكره لانه معقول يقبل النقل اما التكلم بالاعتاق فقد
صار من المكره حسا فلا يمكن نقله عنه لما بينا ان النقل انما يكون في المعقول لا في المحسوس ولهذا
كان الولاء له ولو نقل نفس الاعتاق الى المكره لما نفذ لان المكره ليس بمالك ولا عتق فيما لا يملكه
ابن آدم والاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتصور بدون الاعتاق والحرمات انواع
حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه
ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء لانه كما يتلف المكره

لو لم يقدم على قتله تلف المكره عليه اذا اقدم عليه فيسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض
بينهما فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا افساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة
القتل لانه لا اب للولد ليربيه فكان زنا كالقتل حكما ولهذا يستحق به القتل حتى ان من قيل له لنقتلنك
او لتقطعن يدك حل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فتفويت النفس يتضمن تفويت
اليد ولا ينعكس ويد غيره ونفسه سواء فلا يحل له ان يقدم على قطع يد غيره وان اكره بالقتل لان
عند المكره عليه يده اقوى من نفس المكره وحرمة تحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير
فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم اباحة فبقيت على الاباحة
الاصلية وهذا لمن اضطر الى ذلك بجوع او عطش الا ترى ان دفع التحريم في هذه الاشياء يعود الى
المتناول اما الخمر فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله واما الخنزير فلما في اكله من
عدوا طبعه الى الاكل والميتة من الخبائث وقد قال الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة وقال ويحرم عليهم الخبائث فاذا
ذكر ان فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك او لنقتلنك
نحن فاذا سقطت الحرمة في حال الاكراه كان المكره في الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار
آثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه وعلى عضو من اعضائه فاما اذا قصر بان اكره
على ذلك بحبس او ضرب وقيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب لم يحد لانه
اذا تكامل الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه
يقتل لانه اذا تم الاكراه لم يحل لكنه انتقل عن المكره الى المكره فيقتل المكره فاذا قصر لم ينتقل
ولم يصر شبهة ايضا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر وحرمة تحتمل
السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير ولهذا اذا صبر
في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا اعلم ان اجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الاصل لكنه يرخص
اذا اجرى وقلبه مطمئن بالايمان لما روي ان المشركين اخذوا عمارا ولم يتركوه حتى سب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله قال له ما وراءك فقال شر ما تركوني حتى نلت منك
وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا
فعد معناه الى الطمأنينة وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ويبقى الكفر على اجراء

كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب رضي الله عنه فان خبيبا لما صبر عن ذلك حتى صلب سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء وذلك لان حرمته باقية وفي هتك الظاهر مع قرار القلب بالايمان ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة لا معنى لان التصديق باق وهذا هتك صورة ومعنى فاذا صبر فقد اخذ بالعزيمة وبذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وهو النفس وكذا هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلاة والصيام وقتل الصيد الحرم او الاحرام لما بينا وكذلك في استهلاك اموال الناس يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس لكن اخذ مال الغير واتلافه ظلم قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذا لان حرمته تعرضه لعصمة صاحبه وهي باقية فبقي حراما في نفسه لبقاء دليل الحرمة فالرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يعامل به بمثل ما يعامل بالمباح وقد حققناه من قبل فاذا صبر فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن الغير ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او القطع رخص لها في ذلك وليس في ذلك معنى القتل لان نسبة الولد عنها لا تنقطع بخلاف ما اذا اكره الرجل على الزنا كما مر ولهذا قلنا اذا اكرهت على الزنا بالحبس لها لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فاورث القاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد لان الاكراه به لا يؤثر في الافعال المحظورة بعينها فصار الذي لا تسقط حرمته ويحتمل الرخصة قسمين ما كان من حق الله تعالى كالايمان فانه حسن لمعنى في عينه لا يقبل السقوط بحال وكذا الكفر قبيح لعينه فلا يحتمل حرمته السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل وانما دخلت الرخصة في الاداء للضرورة لانه ركن زائد عند الفقهاء وعند المتكلمين ليس بركن انما الركن فيه التصديق وهو قائم لا يحتمل السقوط بحال وصار غيره وهو الاقرار باللسان عرضة للعوارض فليسقط بالاكراه التام وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصوم ونحوه فانه يحتمل السقوط باصله بان يبيح صاحب المال او يعرض له عارض يباح له الفطر لكن دليل السقوط لما لم يوجد في هذا الشيء المحرم وعارضه امر فوقه وهو الاكراه وجب العمل بالامر العارض باثبات الرخصة ووجب العمل ايضا باصله بان يبقى محرما وهذا كمن اصابته مخمصة فانه يحل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق صاحبه وهو لم يبحه حتى اذا ترك ذلك فمات كان شهيدا باذلا مهجته في رضا الله تعالى مؤثرا رضاه على هواه بخلاف طعام نفسه لانه القى نفسه

في التهلكة واذا استوفاه ضمنه لان ماله معصوم وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم فانه يرخص له تناوله وان كان مضمونا بالجزاء فكذا هنا يرخص التناول لكن اذا تناوله ضمنه

فصل المتفرقات

الالهام وهو الايقاع في الروع من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه حجة في حق الاحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل الآية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمؤمن بذلك اولى لانه تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي به النفر الى مصالح الامور قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وما الفراسة الا خبر عما يقع في القلب بلا نظر في حجة وقال عليه السلام لوابصة وقد ساله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس واتوك اي ما اثر فيه واوقع فيه انه ذنب فدعه فقد جعل رسول الله عليه السلام شهادة قلبه بلا حجة اولى من الفتوى حجة وهذا دليل للجعفرية وهم قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الالهام وقال عليه السلام ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه القي الي ان ذا بطن خارجة جارية وما الالقاء الا الالهام وكان كما الهم وقالت الامة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر بقلبه القبلة لم يجز وان صلى بتحر بقلبه جازت فدل ان الالهام حجة من الله تعالى للمؤمن كرامة له الا انه اذا عصى وعمل بهواه حرم تلك الكرامة والحجة للجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة ولما تحقق العجز فان الالهام حجة باطنة لا يمكن اظهارها فلا يتحقق العجز عنه اذ الوقوع في القلب كان ثابتا وقال الله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فالله تعالى وبخهم على عجزهم عن اظهار الحجة على ما ادعوا من اله غير الله لا برهان لهم به ولو كانت شهادة قلوبهم لهم حجة لما لحقهم التوبيخ فثبت ان الحجة التي يصح العمل بها هي ما يمكن اظهارها من النص والآيات عرفت حججا بالنظر الذي يمكن اظهارها والحكمة في قيد لا برهان له به وان كان الشرك باطلا اصلا ليشتغل السامع بالبرهان فيدله البرهان على بطلان الشريك وحقيقة ان الله تعالى واحد لا شريك له وقال عليه السلام من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار وهو جائز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فثبت ان المراد به الراي بلا نظر

في الاصول ولان ما يقع في قلبه قد يكون بالهام من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان او النفس لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما ولانه مشترك الدلالة فانه اذا قال الى الهمت بان ما اقوله حق فخصمه يقول الى الهمت بان ما تقوله باطل فاذا قال الخصم انك لست من اهله فيقابله خصمه بمثله ولان خصمه يقول الى الهمت بان القول بالالهام باطل فالهامي حجة ام لا فان قال حجة بطل قولهم وان قال لا فقد اقر ببطلان الالهام في الجملة واذا كان الالهام بعضه صحيحا وبعضه باطلا لم يكن الحكم بصحة كل الهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته وح يكون المرجع الى الدليل دون الالهام وبمثله نقول على المعتزلة في قولهم كل مجتهد مصيب اي اجتهد فادى اجتهاده الى ان المجتهد يخطئ ويصيب فانا مصيب في هذا الاجتهاد ام مخطئ فقد بطل قولهم كل مجتهد مصيب اي اجتهدت فادى اجتهادي الى ان المجتهد يخطئ ويصيب فانا مصيب في هذا الاجتهاد ام مخطئ وان قالوا انك مصيب في اجتهادك فقد اقروا بصحة قول من يقول ان المجتهد يخطئ ويصيب وقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الآيات والحجج واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى ذاته حيث قال واوحى ربك ويكون من الله تعالى فهو حق لا محالة انما الكلام في شيء يقع في قلبه ولا يدري انه من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس فنقول ان هذا ليس بحجة وشرح الصدر بنور التوفيق حتى يبطن في الحجج وجوه القلب انما تكون بهذا ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة لجهلنا انها من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس وحديث وابصة ورد في باب ما يحل فعله وتركه فيجب ترك ما يريبه احتياطا لدينه على ما شهد له قلبه فاما ما ثبت حله بدليله فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبتت حرمته بدليله فلا علينا والهامه بشهادة قلبه واما حديث عمر رضي الله عنه فنقيم انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر رضي الله عنه كان يعمل في المشروعات بكتاب الله وسنة رسوله والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري ليس من باب الالهام فالالهام عندهم يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على ان التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم سائر الادلة الشرعية والعقلية نوع نظر واستدلال بالاحوال بطريق الفروق والالهام ايضا عند عدم الدلايل

الاربعة يكون حجة في حق الملهم لا في حق غيره كالتحري لا عموم لحكايته الحال اذ الداخل في الوجود هو الواحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب وحي والحجة انما هو الوحي والاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب الوحي والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت الاشياء في الاصل الاباحة عند جمهور المعتزلة وطايفة من الفقهاء الحنفية والشافعية منهم الكرخي حتى يرد الشرع بالتقرير او بالتغيير الى غيره وقال بعض اصحاب الحديث ومعتزلة بغداد الاصل فيها الحظر حتى يرد الشرع مقررا او مغيرا وقال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو قول الاشعري غير ان اصحابنا يقولون لا بد يكون له حكم اما الحرمة بالتحريم الازلي او الاباحة ولكنا لا نقف على ذلك بالعقل فنتوقف في الجواب لا لخلوه عن الحكم بل العدم دليل الوقوف وعندهم الحكم فيها اصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالى على لسان صاحب الشرع فكان الخلاف بيننا وبينهم في كيفية التوقف وواجب العقل ومحظوره وما فيه ضرر بنفسه او بغيره خارج عن موضع الخلاف وجه الاباحة قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اخبر بانه خلق لنا على وجه المنة علينا وابلغ وجوه المنة اطلاق الانتفاع فيثبت وقال الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده ولان الانتفاع بها خال عن المفسدة اذ الكلام فيه ولا ضرر فيه على المالك فيثبت اباحة الانتفاع بها كالاستظلال بجدار الغير والنظر في مرآته وجه الحظر انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فلا يجوز كما في الشاهد وجه التوقف ان طريق ثبوت الاحكام سمعي وعقلي والاول غير موجود وكذا الثاني لانه لا يقطع على احد الحكمين فان من قال بالاباحة عقلا يجوز ورود الشرع في ذلك بعينه بالحظر فينتقل من الاباحة الى الحظر ومن قال بالحظر عقلا يجوز ورود الشرع بالاباحة في ذلك بعينه فينتقل من الحظر الى الاباحة وما قطع العقل عليه لا يجوز تغييره كشكر المنعم ونحوه حكم الله تعالى عند الاشعرية خطابه المتعلق بالافعال بالاقتضاء او التخيير فالاقتضاء بينا والاقتضاء الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وهذا لان خطاب الله تعالى اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما للفعل وهو الايجاب او غير جازم وهو الندب او طلبا جازما للترك وهو التحريم او غير جازم وهو الكراهة او يكون مخيرا بين الطرفين وهو الاباحة وظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منهما والاشكال عليه ان حكم الله تعالى لما كان خطابه وخطابه كلامه

وكلامه قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديمًا وهو باطل لان حل الوطي في المنكوحة
وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولذلك نقول هذا وطي حلال وفعل العبد محدث وصفة
المحدث لا يكون قديما ولانه يقال هذه المراة حلت لزيد بعد ما لم يكن كذلك وهذا مشعر
بحدوث هذه الاحكام ولانا نقول المقتضي لحل الوطي التزوج او ملك اليمين وما يكون معللا
بامر حادث لا يكون قديما فينبغي ان الحكم يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا
يكون عين الخطاب واجابوا عنه بان معنى كون الفعل حلالا هو كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن
فعله ومعنى كونه حراما هو كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول
وعندنا حكم الله تعالى صفة ازلية لله تعالى وكون الفعل واجبا وفرضا وسنة ونفلا وحسنا وحلالا
وحراما محكوم الله تعالى ثبت بحكمه وهو ايجاده الفعل على هذا الوصف وانما يسمى حكم الله تعالى في عرف
الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز اطلاقا لاسم الفعل على المفعول وهو بناء على مسئلة التكوين
والمكون فالتكوين عندنا صفة ازلية لله تعالى وهو فعل حقيقة والمكون مفعوله وهو حادث
باحداثه الازلي لوقت وجوده ثم المحكوم الذي يسمى حكما مجازا وهو الوجوب وكذا وكذا صفات
الافعال لا نفس الفعل لان نفس الفعل حصل باختيار العبد وكسبه وان كان خالقه هو الله تعالى
والحكم ما يثبت جبرا شاء العبد او ابى وعند المعتزلة حكم الله تعالى اعلامه ايانا بكون الفعل
واجبا او مندوبا او مباحا او حراما والدليل في اللغة فعيل بمعنى فاعل فكان اسما لفاعل
الدلالة كالدال ومنه يقال يا دليل المتحيرين اي هاديهم الى ما يزول به حيرتهم ومنه دليل
القافلة وهو مرشدهم الى الطريق الا ان كلامه يسمى باسمه مجازا وفي الاصطلاح ما يمكن ان
يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم والنظر عبارة عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل
بها الى تصديقات اخر والاستدلال طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصرة وما قيل هو ان
ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وعلى عكسه التعليل فليس من مفهوم اللفظ والاية
ما يوجب علم اليقين ولذلك سميت معجزات الرسل ايات قال الله تعالى ولقد آتينا موسى تسع ايات
بينات وقال فاذهبا باياتنا وهي المعجزات لان المعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسول و
هي في اللغة عبارة عن العلامة قال الله تعالى فيه ايات بينات اي علامات واضحات وقال وغيرتها
العصر اي علاماتها والحجة ماخوذة من قولهم حج اي غلب سميت حجة لانها تغلب من قامت
عليه والزمته حقا وهي تستعمل فيما كان قطعيا او غير قطعي والبرهان نظير الحجة وكذا البينة

ورايه انهم ... بالا ... وفد جاء المثل ... برامين ... ٥

والعرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول
والعادة ما استمروا عليه واعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من الجدل و
هو الفتل والاحكام ومنه حبل جديل ومجدول اي محكم الفتل وفي الاصطلاح عبارة عن دفع
المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وقيل هو تخاصم يجري بين متنازعين لتحقيق
حق او لابطال باطل او لتغليب ظن وهو بينا والجدل الكلام وجدل الفقه واما صفته فتتبع
قصد فاعله ان كان قصده الغلبة او العناد فمذموم واليه اشار عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد
هدى الا اوتوا الجدل وان كان قصده اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتي
هي احسن واما ادبه فتجنب الاضطراب بما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض الصوت
ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والثبات على
الدعوى ان كان مجيبا والاصرار على الانكار ان كان سائلا والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب
لانه لا يظهر فيه الحق من الباطل والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام فان ذلك يذهب طراوة
الكلام ويحول بينه وبين المرام والسبب الداعي اليه السؤال من المسترشد انما للحصر لما حكى



ابو علي في كتاب الشيرازيات عن النحاة وقوله حجة وفي تفسير الامام فخر الدين الرازي بان ان
للاثبات وما للنفي فيبقى كذلك بعد التركيب اذ الاصل عدم التغيير وح اما ان يدل على نفي
المذكور واثبات غير المذكور او نفي غير المذكور واثبات المذكور والاول باطل بالاجماع
فتعين الثاني وهو المراد بالحصر كلام لان صاحب المفتاح قال فيه وترى ائمة النحو يقولون انما
تاتي اثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ويذكرون لذلك وجها لطيفا يسند الى علي بن عيسى
وكان من اكابر ائمة النحو ببغداد وهو ان كلمة ان لما كانت لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه
ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تاكيدها فناسب



ان تضمن معنى القصر لان قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس الا تاكيدا للحكم على تاكيد ولان
ما تجيء للمعاني جمة فالحكم فانها للنفي تحكم بلا دليل ولان ما هذه كافة فلا يكون للنفي كما في انما
ولعلما وكانما وليتما ومنع البعض الحصر بانما محتجا بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم فانا اجمعنا على ان من ليس كذلك فهو مؤمن والجواب ان معناه انما الكاملون
الايمان والحمد لله على التمام والصلاة على رسوله محمد كان الفراغ من تمثيله بنظامية بغداد
في شعبان سنة تسع وعشر وسبعمائة بخط الفقير الى الله ... اعانه الله ووفقه الحمد لوليه والصلاة على نبيه